الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير آغا دار السعادة
الشريفة سنة ثمان وخمسين
ومائة وألف

هذه النسخة الجليلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان صاحب ذيل الجود والاحسان
منور مصابيح المقاصد بانوار العناية مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو آغا دار السعادة الحاج بشير وفقه للخير الكثير
انه على كل شيء قدير حرره الفقير اليه سبحانه وتعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين

٤٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضادي ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده تتجلى من اوراق الاطباق آيات
توحيده وتمجيده وتتلى من صحايف الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده ما سقطت في الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمة البالغة ولا يوجد
في الامكان طبقة الا تشهد بقدرته القاهرة تقدس عن الاشباه والاكفاء ذاته الاحدية وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية
والابدية سجدت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقايد
الدينية وخلصتنا من عوارض المعارف اليقينية ودللتنا اليه من طرق النجاة وسبيل الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة
ونهج السداد ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلايق المبعوث رحمة للخلايق ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى
وانطمس منهج الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفاء فاعلى من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه وبين من البرهان سبيله
ومن الايمان دليله واقام للحق حجته وآثار للشرع محجته حتى انشرحت الصدور بنور البينات وانتزح من القلوب صداء الشبهات
ولم يترك موجبة الاثام واتسق امر الاسلام واستحكم الايام باوثق عصام ما له من انفصام وعلى آله واصحابه ظلماء الدين وخلفاء اليقين
مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم رموز الحكم وساير حظاير القدس وعظماء بقاع الانس قد صعدوا بعروش الحقايق باقدام الافكار
ونوروا السبع طرايق بانوار الآثار وقاموا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب وساعدوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب
فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين وارتفع وعلا من اسمه وحقا عليه نصر المؤمنين وبعد فقد كنت في اوان الامر وعنفوان العمر
او العيش غض والشباب غاية وغصن الحداثة على غايه وبدر الآمال طالعة مشرق ووجه الاحوال ضاحكة مستبشر ورباع
الفضل معمورة بالاكناف والعرصات ورياض العلم مطورة الاكمام والزهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها
واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستار اسرارها يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرايد فوايدها ويتردد اكياس الناس
رومال لشوارد عوايدها يعلمني منهم بانا بذلنا فوانا الكتاب الوثايق وقتلنا نهارا وطلبا لحقايق وحين ذا علم الكلام الذي هو اساس
الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقايد الاسلام اعتزمت ما يدفع فيه ويعرج عليه واتم ما ينال مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم
بنيانا واصدقها تبيانا واكرمها نتاجا وانورها سراجا واصحها محجة وابينها حجة دليلا جاموا جميعا حول طلابه وزاحموا طرا
والتمسوا مصباحا على قبابه ومفتاحا لفتح بابه فانتهضت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوايب وانتهزت فرصة من
عيش الزمان وفسحة من زحام الشوايب وافردت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منطو فيه غرر الفوايد وشرح له يتضمن بسط موجزه
وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد وفق ما يراد وتدقيق للعقايد فوق ما يعتاد وتحرير للمسايل حسب ما يراد
والايراد وتقرير للدلايل بحيث لا يصادم ولا يصاد بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور وتتعطر بالانهار والازهار وجبال وصخور
ومعان يتهلل بها وجوه الاوراق ويتبسم ثغور السطور ويتلالا خلال الكلام كانها نور على نور باذلا الجهد بايراد مباحث قلت عناية
المتأخرين بها من المتكلمين وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاسنى
في اصول الدين والعروة الوثقى والعين المقصود لاهل الحق واليقين وحين حررت بعضا من الكتاب وبنيت من الفصول والابواب
تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاط به طلبة كل طالب وناط به رغبة كل راغب ... كل رايد ووجه
اليه الهمة كل رايد فطفقوا يمتدحون ويقترحون ويزيدون والازياد يقتدحون وانا اصرف جهدي والمراد والمقصود تتقاعس عن
الحصول ويتحرف والايام تحول وتحجز وتعد ولا تنجز والدهر ينكل ويبكي والعقل يضحك ويبكي اتعجب من تقاصر هم الرجال وفسادها
وتراجع سوق الفضايل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع شان الباطل وتمادي طغيانه وتطاول ايام ...

وغضب وعتب وعلى الالباب غول والنب يجمع بين الجفون والسهاد ويفرق بين الجنبين والرقاد ولا في القول
من كاف وللتحصيل تاييد ولا في قوس الرجاء منزع ولسهم النضال تسديد ... بما زماني وبلاني من
الحوادث بما بلاني وصالت الاحوال دون الاماني بآية الاماني واضحى شاني ان نبيض غروب شاني نبأ بي الاوطان والاوطار
وتبرامتحني الاقطار والاسفار وتقاسمتني الانشب الكواسر ... اسباب اعراض العلوم
وانتقاص تخومها وانتقاض مرائرها ما يكاد الانعاس لم ينقطع والجبال تتضعضع قد ملكتها ونسخت الصناع وحيرت المرتاع
ووقفت على ثنية الوداع الطلول ولا بقاع ولا رسوم ولا رباع كلما نويت نشر ما طويت وتصديت لاتمامه او تنبيت
عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوايب والشوايب ما يحول ان يسد بين المرء وقلبه ويفيد من مرآة فكره وعقله
ويزول بادوتها رتق خاطره ويذهب رونق باطنه وظاهره الى ان تداركني نعمة من ربي وتماسكني عود من فهمي ولبي
فاقبلت على اتمام الكتاب واستطاع الفصول والابواب فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوايد وبحرا مشحونا بنفايس الفوايد
ولطايف طالما كانت مخزونة وعن الاضاعة مصونة مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام يفتخر بتحريرها نفوس المحصلين ويتراج
منها شبه المبطلين ويضيء انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افيدة الحاسدين لا يعقل بيناتها الا العالمون ولا يجحد باياتها
الا القوم الظالمون يهتدي لها علماء البلاد وكل نار ولا يغفى منها الا كل هايم في واد ... ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلله فما له من هاد
ولو اقرع سمعك ما لم يسمع به في الاولين ولا شرع ووقف وقفة المتأملين لم تطلع بوميض برق الهي وتالق نور رباني
من شاطئ الوادي الايمن من البقعة المباركة على برهان له جلي او بيان نص آخرين واضح وضح والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق و
بتحقيق آمال المؤملين حقيق **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم حمد لمن تفرد بنعمت الامكان بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوان
آثار كرمه وجوده وتشرق ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه والصلوة على من ارسله بالنور
الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الساطع اقامة للحجج وازاحة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة
محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه واخلافه وبعد فيا معاشر الاذكياء من اخوان في
الدين واعواني على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا وامضوا الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الاقوم المبين تصلوا الى ظل
ظليل ولا تتبعوا اهواء الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غررها وانخبة العقول ...
الافهام واهدي عليكم في تمهيد قواعد عقايد الاسلام ما يطلع بكم من عرفها احسن مستقر ومقام نازلا غاية الجد في نيل منازل التحقيق
في التوحيد ونافذا ... الردع عن دليل ولايل التقديس والتمجيد ناشرا فصوص نصوص حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات
آيات صدق لا يجحد بها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار واشرقت على بصايركم من
مطالعه طوالع الانوار لا تقفون عند تخاصم الآراء صحايف شكوك تنشرها اقوام ولا تعقون حين تصادم الاهواء مواقف
الظنون والاوهام بل تبتدرون من مقاصدكم امثلة النجاح وادلة الفلاح تتنادون ... منكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح
والى الله اتضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم لك الحمد والمنة وعلى
رسولك واصحابه الصلوة والتحية وبك الاستعانة ومنك التوفيق وعليك التوكل واليك التفويض **قوله** ورتبته على
ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقايق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا
لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس ... وتسهيل طريق الوصول

الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع فى الملة معناه وفى الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة
على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء
الحكمة النظرية للفلسفة وهى عندهم ينقسم الى العلم المتعلق بامور تستغنى عن المادة فى الوجود والتصور جميعا وهو الالهى او فى التعقل
فقط وهو الرياضى او لا تستغنى اصلا وهو الطبيعى والكلام منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم فى الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو
معرفة المبداء والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر فى الممكنات من الجواهر والاعراض
على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله وما احسن ما اشار اليه امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة
العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبداء والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله
امرء اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين فاقتصر المتكلمون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما
يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وساير ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر
او الاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام ستة هى الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات
وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجرى مجرى السوابق لها سمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور
فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع
او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثانى وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف
اللاحق على السابق فى بعض البيانات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث باب فى آخر كمسئلة الرؤية فى الالهيات
واعادة المعدوم فى السمعيات قوله المقصد الاول رتبه على ثلثة فصول لان المبادى منها ما هو تصدير لكل علم بما هو كمعرفة حقيقته
وغايته ونحو ذلك فسميتها بالمقدمات وجعلتها فى فصل ومنها ما صدر وابها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد
بطريق النظر والاستدلال والرد على منكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او فى الالهيات يتوقف على ذلك وليس
فى العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلتها فى فصلين قوله الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكيفيات
النفسانية فى النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره
وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها
بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تشاويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها او اشتغال بما ليس
منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته واكثر ما تركه متاخرى العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم
بمسائلها ودلايلها وتغييرها يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول
الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت
الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبى عليه السلام وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة
المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل
الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها
وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية
باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام فى كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام
الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ما لم يكثر فى غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا فى ادلتها
اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا
هو معنى قوله العلم بالعقايد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف
وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و
هو اوفق لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير
الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة
بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمه هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان
متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرايط
ما يكفيهم فى استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد على ما هو الاولى والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن
من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبهة المبطلين وتفسير من يقتدر به اى يقتدر معه مبالغة فى نفى الاسباب واسناد
الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب وآثر على طرد تعريفه بجميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام
بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا
وان لم يتعلق بذلك الاقتدار وايجاد له ضعفا وان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم التى من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس
بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل فى الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه
الحيثية بخلاف ساير العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا فى الاقتدار وان لم نسميه والاقتدار لازم لكل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم
لو اريد ما يلزم معه الاقتدار فى الجملة بحيث يكون له مدخل فى ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا بيان فى اثبات المدخل
اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كان فى اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة
عقيب النظر لم يحتج الى شئ من ذلك قوله وموضوعه اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فنا
تصدير العلم ببيان الموضوع لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فى معرفته جهة الوحدة لكثرة المطلوبة
احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم يصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها والاشتراك فى جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات
هو الموضوع او فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو
المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة وانشعب اليها بالاولية فحصلت
لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق سموها بالمسائل وجعلوا كل طايفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها
نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما على حدة يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطايفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد تتحد من جهات أخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوخذ لها من بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث انها واحدة فيكون حدا للعلم دالا على حقيقته مسماه اعنى المركب الاعتبارى كما يقال هو علم

يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والآخر بما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع
هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات آخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا
علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز
العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات
ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا للموضوع
الآخر من كل الوجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا
بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او عرض فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها و
بالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون لشيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او
غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر
علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع
جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد
الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما و
بين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد بهذا الثاني كان كل مسئلة علما على حدة وانتفى معنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب
والتداخل بحسب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما
استطاع وانما تبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدود كل من صدر العلم حدودا اسمية وربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف
حدود الموضوع واجزائها فانها حقيقية وانما حديث المادة والصورة فكلام خطابي لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية
وانما الصورة هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في ان المسائل مادة او هو مع
الصورة الى جهة الاتحاد اعني ما به يصير المسائل كالصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم
الواحد في جنس او غيره لا يفيد اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قد يجعل موضوعا العلمين متشاركين في ذاتي او عرضي كالعدد
بل او شكل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعلان علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة
بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصداقه ان
يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك العلم واحد والا فتعدد الايرى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو
من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه
من حيث هو هو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان
علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات
فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع

ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وغايته تحلية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد فهو اشرف العلوم
والمتكلمون على ان موضوعه من حيث هو يتميز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام اي ما علم قطعا من الدين كحدوث الكثير من الوارد
ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما يجزم به الملة دون الفلسفة لانه هو الحق ولو ادعاه لتنازعه فيه الفلاسفة
ككلام الي النوشتين

كالعدد في الحساب فجزء منه هو لما تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وتصوره من المبادي والتصديق بموضوعيته
من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فمن صناعة البرهان من المنطق وهي امور اربعة
ربما يقع فيه اشتباه وانهم لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية لانهم
ارادوا بها المقدمات التي منها يتألف قياسات العلم وانهم لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم
فهو بمنزلة الخبرة منه باجزائه مثلا اذا علمنا ان العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب
فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتفصيلا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية
البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن
عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات
وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات
الخمس من الشبهات اذ التصور هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لانه يبحث عن احوال
الصانع من العلم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول
الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود في الهلية والشمول لموضوعات
ساير العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل ولانه اورد على الموجود ليبني على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يتغير العلم لحصول
الصورة في العقل ويكون مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل
بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد موصوفه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك لا خلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم ان يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما
الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم الم من ان يكون
على الاطلاق او التقابل كالعدد للخارج عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء
العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او مع مقابله
كالمساواة للعدد فانها عرض خاص له لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونهما وهو ظاهر وبالعكس
كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قوله ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقد جعل
من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لافادة زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل
والمطالب العلمية بل لا معنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليبين لميته كما في الابرهي
وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة يفتقر الى تنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع
في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم يكن بينة قوله وغايته ما يتأدى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى من
هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا سمي منفعة فيصدر العلم بذكر غاية ليعلم انه هل
يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق
بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي
يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو اشرف

اقرار وصدق الموضوعية وان كان عرضا ذاتيا
للموضوع يلزم ان يجعل من التصديق من الاجزاء
المبادي قطعا وان لم يكن عرضا ذاتيا ومسائل
فلا جهة لجعله من الاجزاء مع جعله الاجزاء
المطلب ان الاعتذار لحوا

الجزء المراد من الجزء الجزء المستقل وجزء
الجزء في فاراد التنبيه على خصوص الجزئية بل
من العلم على حدة لا يجب هو فيها ذاتيا بل
يجب ان لا يكون عرضا ذاتيا فافهم

العلم لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى انه الاحتياج
اليه وابتناء ساير العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها متسقات يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم
لان من جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين والافساد لعقايد المبتدئين والتوريط
في اودية الضلال بتمزيجه بالفلسفة من المقال **قوله** والمتقدمون آخذين من المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام
في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال حجة
الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة
كالعلم والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب
وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه لان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم
بالمعجزات وان هذا واقع وههنا ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله من الاسم وفي امر المبداء
والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا
للمباحث الجارية على قانون الاسلام فيتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة
بالدين والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا
بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها اهل الاسلام دون الفلسفة واي هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب
والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقايد الى الدين **وقيل** المراد بقانون الاسلام
اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا ينافيها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات
منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام المحقق والا
لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجريهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسايل
الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا او كل من
المتكلم وغيره يدعي حقية مقالته ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد
الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما فيه وكذا **قوله** فان **قيل** اعترض في المواقف على
كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو هو بحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال
ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود
الذهني والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا ومباحث المعدوم
والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما بالتعرض لما يقابله لا يقال كمباحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل
ونفي الهيولى ونحو ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود
في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك
فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم تعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما

وقيل موضوعه ذات الله تعالى وصفاته اوهي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية
والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة او هي احوال الواجب واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العامة والجواهر
والاعراض عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا انما هي على سبيل الاستطراد للتكميل او لكمالها للتمييز عن المبدا للتحقيق والالهي في فنون الكلام فان قيل مباديه
اما ان تكون بينة بنفسها او ليس فوقه علم شرعي قلنا قد يبين مبادي العلم فيه اذ علم اعلى لا على وجه الدور ومبادي الشرعي كالاصول والعربية متين

يصير بذلك كلامهم ومن لم يتيقن فعليه العدول الى المعلوم **قوله** **وقيل** ونسب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع
الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون
الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف
الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية
لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود فكان هو
العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام ومنهم من يكون منهم
من قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام والاولى منع البحث
عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب
والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث
عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل
لو كان الموضوع ذات الله تعالى وصفاته او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الآتية عن احوالهما
واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب
قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق
والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية للكلام
الذي لم يقصد الى تحقيقه كبحث علة التعيين والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المقدمة بان يتوقف عليه بعض المسائل
فيذكر ليحصل المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا و
فاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام مقصودة تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين
من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام **فان قيل** لا يجوز ان يكون للكلام مباد يفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان
لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة
عليه فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها **قلنا** ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا ترى
على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلوم قد تكون
بينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد يكون غير بينة فتبين في علم اعلى يجلاله محله عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى
والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لانحطاط شانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء
الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين مقدماته لا يتوقف صحتها
عليها لئلا يلزم الدور وقد تبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدا لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة يتوقف عليه لئلا يدور و
فهذا يكون مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وقد يكون الامر بالعكس فانه مسئلة من الاصول ومبدا لمسئلة وجوب
القياس عقلا بقوله فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليتحقق كونها من مسائلها
فيما نحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد ولا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبدا

بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد وكل العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على
الاطلاق وههنا شي آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون
ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الصانع قال ان احوال الممكنات
التي بحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة لحكم بعضها ناشية من تاثير قدرة الصانع وذلك انما يكون لحاجتها الى الصانع فيكون عروضها
للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه قوله واعترض لما كان من المباحث الحكمية ما لا يتعلق في العقايد الدينية ولم يناسب غير الكلام من
العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى يستعان به في التفصي عن المضائق والالتزام
في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا
اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الصانع وصفاته او موجودات الممكنات من جهة الاستناد وغاية انه لو كان كذلك لما كان اثباته من
مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبحث فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان صنعة العلم اثبات
الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في ان ذلك بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن
لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط
في الكل او بوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو اعلى العلوم
الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين
الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان
هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبحث فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به
عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على راي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على راي من يجعله زايدا
لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فلا بد ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود الخارج
بطريق الوجوب فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر
اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو
للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستعداد والاختيار للخطاء الى غير ذلك واما ثانيا
فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبحث وجوده في علم اعلى
واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبحث فيه بعد تقديره انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية لموضوع يكون لغوا
من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبحث فيه وما لا يبحث ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد
ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا
فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اتم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام
الموجود او المعلوم والالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبحث فيه موضوع علم شرعي او مباديه
لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا على وفق الشرع فان قيل فمآل الكلام الى ان الوجود الخصص موضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا
او مبينا في صناعة اعلى ويتوجه الاشكال بان بيانه ههنا لا يكون من الهلية المركبة وموضوع العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم

الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اتم وجودا لا يستلزم وجود الاخص فيبحث فيها عن وجود الاخص بان يبحث عن انقسام
الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبحث في الالهي ان بعض
الموجود جسم فيبحث وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبحث وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا
الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق قوله الفصل الثاني في العلم وذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول
انه يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب
الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان
علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق
على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور
العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور
بل حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يخل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة
المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح
المختصر ان الذي نريد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان تصور غير العلم انما يتوقف على حصول العلم بها
على جزئياته متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم
بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم انه لم يتشاور ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا حصول النفس الى
المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم
به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق
العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتاصل وذلك
اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتاصل بمنزلة الظل للشيء وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر
يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره وتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس
لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه ثم يكون ذلك اتصافا بالعلم عند العلم
بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم
بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوعه ولكن الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو ح ذلك
العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم للامكان الخ فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى
كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصور
لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم
ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه
عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم
امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قوله ثم الاكثر على ان
العلم متصور لكنه كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء

ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك من وجوه الخلل ظاهر الا انه ذكر عن الامام حجة الاسلام انه قال معنى العلم وعسر تحديده وقال في المستصفى
انما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية
فكيف في الادراكات الخفية وانما يتيسر معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تمييزه عن
الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المطابق ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون
زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة
والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا ينحل بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه
لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع
فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها
وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد تعسر
تحديده بالحد الحقيقي لا انه يتعذر احسانه وتفهيم حقيقته وذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كالاعتقاد وان
السواد نصف الاثنين على فهم البعض وقال الامام الرازي تصور ماهية العلم ضروري لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفها
بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان كل ما يذكر فيه من الالفاظ انما هو لتنبيه وخصوص الخفائه قوله ولا نزاع
في اشتراك لفظ العلم بحسب اللغة والاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسمي به لحيث الكشف حقيقة
ومع ما اورد عليه ويتفهم بظاهر ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام ومنع
ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد
ذهابه عن المدركة امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها
احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسمي يقينا وذكر ومنها ما يشمل التصور
المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف
بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليتم الموجود والمعدوم
وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا من الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما
وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة
تستعقب لمحلها اي لمن قامت به تميزا في الامور المعنوية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة ونحوهما وادراك الحواس
لان تميزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد فخرج به سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك
والوهم ظاهر وفي الجهل المركب ايضا وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل
المركب ليس بتميز وكذا التصور الغير المطابق كما ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض
له بناء على ان احد النقيضين شائبة الحكم والتركيب ولا محذور فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات على ما يروى وما ذكره في المواقف ان مثل الزيادة مع الجزء عنها تخل بطرد التعريف اي جريانه في جميع افراد المعرف
على ما ذكره ابن الحاجب ان اسم الفاعل مورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا اصطلاح النحاة ثم الظاهر
من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد به صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل

والعاديات اما عند المتقين بحيث لو فرض لم يلزم منه لذاته الا عنه تجويز العالم اياه بعينه كما في الظن
او حكما في اعتقاد المقلد المبحث الثاني العلم ان كان حكما او عانا او قبولا للنسبة فتصديق والا فتصور اجتماعهما
ما لحصوله الا بعد الاضافة والضروري قاضية بانقسام كل منهما الى النظري المفتقر الى النظر والضروري المستغني عنه
وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق

النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال
ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميزا لمعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير
اعتراضهم بالعلوم العادية حيث قال العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله فيه مكان الحجر
الذهب على ما هو رأي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به يصير ذهبا على ما
هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر بعينه جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا
حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناده جزما بالحكم
الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه
لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها وذلك كالحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه
ممكن لان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا
كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض وبهذا ينحل الجواب
عن نقض تعريف العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي في العاديات
قوله المبحث الثاني قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعد بعضهم لما بينهما من اللزوم ثم لا تصديق بدون التصور بل
ذكروا ان الانقسام بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي
المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحق
ان التصور المقيد بعدم الحكم والتصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وما تجد في كلام القوم صريحا ان التصور المعتبر في التصديق
هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا
هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما الذي يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعناه
ان التصديق هو الحكم وهو ما يتعلق به من التصورات مما هو ظاهر كلام الامام او الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارة
حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور
جزءا منه ثم انه كثيرا ما صرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست
من جنس الاعتقاد والارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة
بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا يرى انا اذا شككنا في حدوث العالم فقد تصورنا العالم والحادث والنسبة
بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمنا النسبة نوعا آخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس
وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنه في الفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهو اما قال في الشفاء التصور في قولك
البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كذا مطابقته مثلا
في النفس تحققه في الواقع قوله والضرورة قاضية بان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري اذ لا نجد من انفسنا
احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود

لزوم ما لا يحصى اي الانفكاك عنه بسبيل اي لا يتيسر على الانفكاك عنه اصلا فلا يرد زوال الضروري بطريان ضده او عدم حصول النفس شرطه ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير اقتدار عليه ان يعلم بالاخر لوجوب الاقتدار
قبل وبكر واختار الامام ان ما يحصل من التصورات ضروري وامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء
وجهه بخلاف التصديق فانه يطلب بعد تصور تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف في التوجه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او
خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص الموقوف على التصور وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والمكتسب تصور مجموعها واثر الكسب الاستحضار مجموعة مرتبة فهي من حيث
تعلق التصورات بها هو متن

والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر
ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة
المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة وربما توهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا
وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان العلم الضروري
والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضروري بان تزول بعد الحصول لطريان
شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه اليه وتصور الطرفين
واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقدر
على الانفكاك والانتفاك فيما ذكرتم من الحصول ليس بقدرة المخلوق ومن هنا قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة
حيث يفهم من قولنا لا يجد فلان سبيله الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم ماخوذ
من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان
قيد الحصول مراد منهما بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ومقررات عبارة القاضي ليخرج العلم بتفاصيل
الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرده العلم الحادث بعد العلم
الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما
وفي النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله تقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك عنه بان لا يكتسب
فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك لا ان لا يتولى الانفكاك باق بعد الا الانفكاك
سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان
يكون اخر الكلام تفسير الاولة وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند
حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه كما سيجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل
عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من اللذة والالم ولو قال ما يتضمن النظر
الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فهي تجعل طريق الاكتساب
سوى النظر لا يجوز اخفى يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام والحدس مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا
تلازم بينهما حاجة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي
ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او الحس والضروري ما يقابله ويختص الكسبي بالنظري
باسم الاستدلالي وقد اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب
ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق الاكتساب به اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون
معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجه
ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب
التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو ممتنع لامتناع
تحصيله او وجه المجهول وهو ممتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة

معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون
مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل
التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نعلم امتناع التوجه الى
وجهه المجهول وانما يمتنع ان لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا
علمنا ان لنا شيئا به الحياة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الكل
والوجه فالمجهول المطلق لا يختص بالحقيقة ولا في العارض وما ذكره في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض
الاعتبارات لتحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة تنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب
تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لكان ذلك بالوجه لا بالتعريف ولو قصد اكتساب
العارض نفسه كان هو مجهول الحقيقة وما ذكره في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لا من ثالث
هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران لان احدهما
معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في ذلك ظن ان هناك علما اجماليا والافقد ذكر هو في نقد تنزيل
الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقته الماهية المعلومة من جهة بعض العوارض واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية
يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود
المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومتى اخرجه بالذكر اراد بالداخل
والخارج المحض في ذكر البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء بالسوية
معلومة او بعضها مجهولة لم يكن المعرف معرفا الى سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسها عاد
المحذور وان كان غيرها لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها منتقل الكلام الى
تعريف للجزء الكل منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية
اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور
وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال
والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وتعد البطلان والخارج وسيبطل لان ما سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه
على حذف الباء اي وعرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض
المعروف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج واقام الدعوى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف
الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم انك تحقق ان التقدح
في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاجوا الى
التفصي عن الاشكالات الثلاثة اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف
بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه لان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا واحدا على التفصيل و
الترتيب فيكون كاسبا لما هذا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا
وهذا معنى قولهم في الحد والمحدود ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها

المبحث الثالث العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة
حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تغرب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات
يحكم بها بواسطة المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة تمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس

فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر
والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم تكن شيئا معرفا بل يكون مطلوبة وننتقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض
الاجزاء او بالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة متفرقة في سائر المعلومات فيفتقر
الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وما حصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري
للحد وعلى هذا فقس وقال في المواقف قدحا في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت مرتبة فقد حصلت هي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء
الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهر غير قادح لانهم لا يدعون
ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل يدعون انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا
يوجب حصوله حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فبطلانه لا يستدل له ضروري ولا برهان
بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات العقل فله ان يلاحظ المجموع الواحد
تارة بجملة وتارة شيئا فشيئا ولم يرد في حل الاشكال على ان حال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم ولا يجدي
نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا
حد واجمالا محدود وهو صحيح لكلامهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية لما كان معرف من اجزائها لشيء
لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وما جعله
ان الماهية ولو كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بل التصور المتعلق
بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير اطلاع
بمعرفته شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويكون التغاير بالاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية
باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها ولان
معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يعقل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء يلزم ان يكون علة لشيء من اجزائه اذ
حصول كل جزء بدونه يجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة والتعبير بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه
واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من حصول الملزوم الى
تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بقبول الخير
وان كان مبنيا على امتناع كون ما حيزين واستغناء عن متحيزين والا فهذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما
بين الثبوت له فرادا بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق ولا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور
واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل قطعا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الكل
يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان تعتبر عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فيتحقق معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب
التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل هي اجزائه وبها يحصل العلم به وزيد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال
فان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر البطلان او داخلا فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون من جميع الاجزاء
بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض من اجزائه او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما الحكم

فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء
عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على
ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وصلاحية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا لا يتم
الا في ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية او بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق
بانه لا يعتبر في الحد التام الا الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل ويعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل على الترتيب
لا يكون حدا تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علة وهو معلول لها ومن المعلوم بالبداهة ان
تحقق الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا لجميع اجزائه المادية
والصورية قوله المبحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا بيانها والرد على منكر بها في مبادي الكلام ليعلم ان
ما يحصل منتهى مقدمات العلم ويعلم كونه ضروريا جليا وهو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات
وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والفطريات والمشاهدات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا
اما ان يكون تصور الطرفين بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فان كان كافيا فالبديهيات
وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى التعقية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها
الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك لازما وهو الفطريات او غير لازم وهو ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات
بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد
تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال
ولان الربع لا ينقسم على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر وتسمى حسيات كالحكم
بان الشمس مشرقة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا
بذواتنا وافعالنا واحكام الحس جزئية لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس
بجزئيات وذكر الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى
بامر لازم منضم الى التعقية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وسواء الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
وان لم يعرف ماهيته فكلما وجد السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع
الاخبار والى التعقية قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها الحدس قوة من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وكذا نبصر زوايا جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره
من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية
وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من المعلوم الكسبي المستوفي منع الحدس في تحصيل النفس

وقد يجري في البديهيات والمشاهدات بشملها الكل اولان ضرورية ماسواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لا يخفى على نظر الا ان المحققين منهم لم يخلو من النظريات بل وسط والنزاع لفظي مال كيف يناقض في المتواترات وهو نوع من الحس قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول المورد انه عم حال البينة تمام الدعوى مسموع والعلم بان هذا الحديث النبي عم حاصل بالتواتر ضروري وبان البينة انما يكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالا واما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط اذ الجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه حس

قوله وقد يجري في البديهيات ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع اخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر عنه في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات مع المتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا الفطريات لاشتمالها على قياس … بها وتنازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونهما ارتية بل يجعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات مطلقا انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري ويعضده اشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا والذي يجد انفسنا مضطرة اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول انه تكرر السماع مرة ولهذا لو كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواترت الاخبار بان النبي عليه … قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي عليه هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني هذا خبر النبي عليه وكل ما هو خبر النبي عليه فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال من ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي عليه متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء قوله واما المنكرون فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اولى لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات فقط وجعل المبادي الاولى البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا والكل من الفرق السبعة … وقد اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة وينسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة وذكر بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها على ما هو … من مباحث المجربات والمتواترات والحدسيات من الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد ويحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينية وانها يكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكره تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط والحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة بان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل بما ترتب عليه من المقصود حيث جاز بالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وهو بصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء نعم يمكن الخلاف وكذا قوله لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا

ومنهم من قدح في البديهيات بان اجلاها واعلاها الشيء اما يكون وان لا يكون وهو موقوف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوجود والحكم ودفع شبهاتها وفيها انظار دقيقة والجواب انها لا تورث شكا فان نشككتا اعرضنا وان شككنا نبهنا متى

فلا بد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول وقد صرح بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما الاشتغال ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاقوى والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احاله بتصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا يفتقر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحاكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والعقد في الماء قدرين والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى الشط في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم على التفصيل وهذا ما قال المواقف ان يقتضي ما ذكر من الشبه ان لا يحكم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا وثوق بجزمه بما جزم به وكونه اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا لما يصدر الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا وثوق لا مجرور معطوف على جزمه كما توهم اذ ليس له كثير معنى قوله ومنهم من قدح في البديهيات قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون وان لا يكون وهذا غير موثوق اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستناده اليه مثلا يتوقف قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن اكثر لكان الجزء الاخر كاينا وليس بكاين وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كاينا وليس بكاين وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقته من التصديق وقطعيتها موقوف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما يتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب وتوقف لا محالة على صحة من القضية لكونها اول الاوايل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بداهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق الشبه ولا في دفع الشبه وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شككنا اعرضنا عنه وان شككنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق موقوف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من الحكم بسلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا فالجواب انه لا استحالة في كون المعدوم ثابتا من حيث الذات والمفهوم ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في … المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كاين او ليس بكاين فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا بمنزلة انه سعيد قطعا وكون الجزء السلبي متناقضا لان اطلاق السلب يقتضي دوام الايجاب واما ان يكون

لا عند ثبوته

غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بالليس موجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه
وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشي غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود
المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم لهما والجواب لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين
الموضوع والمحمول تغاير المفهوم واتحاد الذات لهويه والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق
ثابتا من حيث الحصول في العقل ولان قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي من الحمله انما اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال
اما ان يكون كسوا او لا يكون كسوا فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق الجواب وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان الموضوع
موصوفا به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية وتتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفات والاتصافات بكونها في الامور
العقلية لان الموصوفية نسبة فيقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون
الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي من ان حصول السلب كالاموصوفية
لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج
وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله
تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجي الجواب على انها لا تتصور بين الكون واللاكون وما ذكر انما هو
من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا يعلم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس فمن المعقول يكون شبهة لا اقل
قوله ومنهم من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في التحقيق العقلي لا قوما مما ينسب الناس ويظنون ان السوفسطائية
قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوايف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية
وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم
حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس يمكن الا من شائبة والمحققون قالوا ان السفسطة
مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا اسم للغلط وليس يمكن ان يكون قوم في العالم ينتحلون
هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا شكوا
فيما ادعوا شبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك فكلامهم يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين فتمسكوا بانه لا وثوق بحكم الحس والعقل
لما مر من شبه الفريقين والعلى الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه
فلهذا كانوا اشد طريقة من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا بل يعترفون على انكار الضروريات ايضاح الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من
كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا لاستفادة بالمعلوم فالطريق
معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء
لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لتاثير فتنتهم وانطفاء لنائرة شغلهم والله اعلم قوله الفصل الثالث في النظر اورد
فيه سبعة مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفا في ان كل مطلوب لا يحصل من ابتدا يتيسر بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا تو صل
اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه
في الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود والوسطى فتستحضرها متعينة متميزة

في الطالب الضرورية

ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقيني فههنا
حركتان تحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدا
الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص ما فيه الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس
الحركة في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة و
الصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للماخوذ وغاية تقصد حصولها وكثيرا
ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب
او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول ويراد بالعلم الحصول عند العقل فيعم الظن والجهل المركب
ايضا وفي ذكره التعريف التوسع بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب
بين الموصوف والصفة او تحقيق التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التوسع بالمفرد فلا يفتقر الى وجه ومن ههنا قال ابن
سينا ان التوسع بالمفرد نزر قليل والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات
وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس الفكر المحكوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق
الجازم المطابق على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل التصديق فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح
الاشارات وايده ما ذكره في المواقف من انه احسن تفسير للنظر الصحيح والاولى ان يقيد الحسن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة
المطلوبة الكاذبة وان يقال بدل للتادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل مطلق النظر ومقدماته قد لا يكون معلومة ولا
مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند
العقل والحاصل كان او كثيرا تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شي من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر
البصيرة اشبه شي بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شي ببصره يقطع نظره عن ساير الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى ان يقع في مقابله
ذلك الشي فيبصره كذلك من يريد ادراك شي ببصيرته تقطع نظره عن ساير الاشياء ويحرك حدقة عقله من شي الى شي الى ان يحصل له العلوم
المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فحينئذ معنى النظر تجريد الذهن عن الغفلات بل يقع افلاكه عن الصوارف والشواغل العايقة عن
اشراق النور الالهي الموجب لتحصيل المطلوب وتحديق العقل نحو المعقول الذي يطلب ما يليق بحصول المطلوب علمه ولما كان امتياز
النظر عن ساير حركات النفس بالغاية وهي غاية الظهور حتى ان ما اشتهر من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل على ما قرر في شرح الاشارات ان الفكر
قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما
اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكره الشيخ
في الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن ساير حركاتها الغير مقصودة بالجملة هو بمنزلة
الجنس للنظر على ما قال الامام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي
بان لفظ الفكر زايد لان باقي الحد يغني عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم
او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يتعرض في التعريفات ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق
على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا

المبحث الثاني ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد والصحيح المقرون بشرائطه يفيد العلم

وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا ثم نوقش بان المطلوب هو الظن من حيث ظن وهو لا يستلزم طلب الاعتقاد الغير المطابق ليلزم طلب الجهل
وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الامدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن
وطلب غلبة خاصة للنظر والاخلال في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من
الثلثة ليست كذلك فلا بد من الجزء الاقتصار على قولنا يطلب به علم او ظن بل وجب في تعريف الشي بالخواص التي لا يشمل كل
منها الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد وهي كونه على احد الاوصاف ويمنع كلها وليبان اقسام المحدود
لا للابهام والترديد المنافي للتحديد واجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته لانه الاعتقاد الراجح
وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في مفهومه لا يصلح باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة
الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال
ان كلا من الثلاث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث [illegible] وكان يكون حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار قوله المبحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب
او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة تسمى الموصل الى التصور منها معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم التي للامور
الحاضرة مادة للكل الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد تضافان الى النظر بمعنى الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما
في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان للترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على
ان الترتيب هو ان يكون لبعض الاجزاء وكل المجموع عند البعض وضع ما اوجعلها بهذه الهيئة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد
الترتيب بسببها قال الله واحد واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة
المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور
في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا
او فرضا بحسب المطالب على ما يبين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث
يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب
القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوز [illegible] بعد تقسيمه الى الجلي
والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان الاجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية ينتهي الى الضروري
مرتبطا بالاجزاء واكثر وكذا الصور العقلية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي
واصفنا حقه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب قوله والصحيح
المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة
في الالهيات والطبيعيات [illegible] نقلا عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ
بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع على ما في العلوم المتسقة او الا يقول تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في
اربعة وبالجملة فلما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد
الآخرون اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر
بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شي من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح

والصحيح المقرون بشرائطه يفيد حصوله عقيبه عادة مع الكسب او بدونه او لزوما مقتليا بخلق الله او توليدا عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد
كمال العقين عند الحكما رحمتي بعد

١٢

لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضدا للادراك على ما هو راي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء
عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به التصور
وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في تعريف العلم من انه صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا قوله بمعنى حصوله عقيبه يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فمنهم
من يجعل انه يخلق العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خوارق العادات
وذلك لما ثبت من استناد جميع الممكنات الى قدرته تعالى ابتداء واختياره [illegible] المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان
منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه النتيجة فيها بالقوة
ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة هو بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر
على ان تغير فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم والمراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير لانه من الكيف ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح
فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا على [illegible] انه لو كان النظر مولدا للعلم لكان
التذكر ايضا [illegible] لاشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى التمثيل الشرعي وان ارجع بصورة قياس
منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان التذكر مولدا لعموم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا فالمنع الاتفاق لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد
في الاصل اعني في التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره اذ لو كان التذكر يتعلق بالعبد
لكان متولدا فيصير الحاصل ان هذا حكم مشترك وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة اخرى
والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشترك بما عموم المقدورية ويمنع وجود الحكم في الاصل
انها لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون ضروريا
فلو قلنا بتوليد العلم عنه لكان ايضا ضروريا فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر
هو لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه
كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو ممتنع ويجوز ان يكون العلة
هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة
هو بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم
العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات الفائض على نفوسنا بقدر الاستعداد وهذا عند تعالى بيانه وفي [illegible] ان اللوح المحفوظ والكتاب
المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر
اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل
عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب
لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيعيد هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا هو مذهب اكثر اصحابنا
والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في
الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان

العلم ان شيئا ممكن فيكون مقدورا للعبد ووقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا
فانه الاول [illegible] بوجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار وهو ما يصح لانا نقول لم يجوز ان الاينتج بان
لا يستلزم به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن الاثر الآخر
[illegible] بان لا نخلقه ولا ملزومه لا بان نخلق الملزوم ولا نخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثلا وجود
الجوهر [illegible] ان يكون بواسطة وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو
ايضا مقدور [illegible] عن المعتزلة يكونها بقدرة العبد والنقل المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه
اصلا [illegible] اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما
لوجود الجوهر [illegible] للنظر عقلي عنده حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع
الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار [illegible] المذاهب الثلاثة لا معنى انما اشار في المتن بقوله عادي [illegible] مع الكسب [illegible] او لزوما عقليا **قوله**
فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف
العقلاء [illegible] الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال او الاشتباه هو
[illegible] الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة
[illegible] ان فاحح وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا [illegible] توهم
[illegible] اثبات القضية النظرية ان العلم بها مستفاد من النظر بان علم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة
[illegible] العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو التصور [illegible] ان تصور الماهية مستفاد
من الخاصة [illegible] بعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة
والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة [illegible] فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة ويكون [illegible] مستلزمة
للمطلوب بديهة او كسبا [illegible]
[illegible]

ذُبِّ بيان ان ما ذكرنا من الخصوصيات [illegible] بالصحة ولكونه كما شرايطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف الجمهور هو المهملة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص
والمتفقة ان لوازم الحكم الواحد قد يختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او الفاقد للحادث او المتغير فان قيل لا اخفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف
يصح اطلاق القول بانه ضروري قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات ثم ان المفيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وهو يتساوى الاشكال [illegible]

اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات
النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر
فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الجواب ان الحكم
على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الحس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه
مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفتقرا الى بيان
كقولنا كل ما يتأدى تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على
الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة على نفسها وكونها معلومة
قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط اعني المتغير لا تناقض مجهوليته
من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا اخفاء في ان كون النظر يفيد العلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي
الاشكال فكيف يصح اطلاق انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا
الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه وما ذكر من التفصيل فطبقا انما هو في الخصوصيات
مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان
هذا التفصيل انما هو بالنظر الى ان مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخيرين واما بعد حصول جميع الشرائط
فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة
المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل ودونه
ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر
ولا اخفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والبطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال في الجلاء وذهب بعض اهل التحقيق الى ان
الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام
القوم هو ان العلم يكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما
يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا لازم امكان الشك في النتيجة مطابق واستدل له على بطلان ذلك بان
الاندراج لو كان سهوا مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين
ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات ضعيف لان ذكر ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة
على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون
لها مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط العلم بها بالحصار مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف
اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري الذي بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة ولهذا لا بد في غير الشكل الاول
من بيان اللزوم بالخلف او بالعكس او نحو ذلك ولو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك حال عكس الترتيب
فلا نزاع المتنازع في هذا المقام سوى ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة يعني حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط
بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة فيكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي
بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الاوسط ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طريق البيان مختلفا

ارجع المعنى الى موجوه الاول العلم يكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يلد خلافه وان كان نظريا يتسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح وكذا توقف العلم بانه علم على نظر اخر محال بل نقول
كالعلم بانه لا معارض الثانى افادته العلم ينافى اشتراط عدم العلم قلنا مم فان المراد انه يستعقبه الثالث لو افاده البتة لقبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور متى لم

هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال فى الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون حاق
البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بمتحقق لجواز ان يكون من نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التى لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بالذات
وبعضها بوسط خفى او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد تحد منها شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل فى لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد
وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح من اتمام الملزوم فلو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث
فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كليتهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذ لا يصدق العكس كلياً ولا يتعدد المادة ولا امتناع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير للتفاوت
الاستدلال بتفاوت الاشكال بتقييد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا لما تفاوت الحصول لان لحصول البعض بحدود الالتفات وفى البعض بوسط خفى او اخفى لتم استواء
جميع الضروب المنتجة فى حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول لم فرق بين لزوم
الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية فى لزوم النتائج ايا ما بمعنى حقيتها فى نفس الامر عند تقرير حقيتها وانما التفاوت فى العلم بذلك
وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات او الاكتساب بخفى او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها قوله ارجع المعنى الى موجوه
وانما تورد الشبهة السابقة فى هذا الوجه لانها انما تنفى ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او فى الطبيعيات او فى الالهيات
خاصة على ما حكى الامام من انه لا نزاع فى افادة النظر الظنى وانما النزاع فى افادته اليقينى الكامل وينبغى ان لا يكون العدديات محل الخلاف
والشبهة السابقة لنفى كون النظر مفيد التصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم
يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلافه لكنه او لم يظهر بعد هذا خلافه وكل من امتناع ان يقع او يظهر خلاف الضرورى واللازم باطلا لان كثيرا من الناس
لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف الفساد فلان فيما حصل من نظره ويظهر خلاف ذلك ولذلك ينتقل المذاهب وان كان نظريا
افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضرورى ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او نعين ان الكلام فى النظر
الصحيح ولا نم الحق حق قطعا او نختار انه نظرى ولا نم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك
علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح فى القطعيات وههنا يندفع شبهة اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم
فلا بد ان يكون العلم بعدم المعارض او الجزم بعدم المعارض ثم انه ليس بضرورى او كثيرا ما يظهر المعارض بل نظرى فيفتقر الى نظر آخر موقوف على
عدم المعارض ويتسلسل فنقول كالعلم بانه لا معارض معناه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا
ولا نم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه فى آخر المقصد وفى تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر لما ان
يكون ضروريا او نظريا وكلامه ركاكته على خلاف المضاف اى علمية العلم الحاصل اى كونه علما ولعل هذا مما صحح منه اختيار انه ضرورى الا ان الحاصل بالنظر
لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نفتقر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظرى الثانى النظر شروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم
طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اى مستلزما له عقلا او عادة لما كان شروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم شروطا بعدم اللازم ورد بانه
منع الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهائه والمشروط بعدم العلم ابتدائه
الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى فى الخروج عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق الثواب
والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلى بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين

الرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته قد كثر فيها الخلاف فكيف لا يعتبر فكيف فيما هو ابعد وابعد قلنا لا يدل ما ذكر الا على امتناع بل على العسر ولا نزاع فيه الخامس شرط العلم بدليل هو المقصود منتف فى الحقايق
الالهية قلنا لم ان الشاهد لو صح الاشتدلال على الغائب بدليل فوجب ان ما ثبوت الصانع فيلزم انتفائه مع تقدير انتفائه وانما العلم به فلا يكون ولئن سلم عدم النظر فيه قلنا لا نم بافادته دلالة الاكثر بحيث لا يمنع وجوده
المدلول فلا يعلم من انتفائه انتفائه والامر عدم النظر فيه انتفاء الجنة واوردوا على الكلام ان العلم بان النظر لا يفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها فتناقض وان كان ضروريا بينها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء
فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افاد شك الفساد ثبت المطلوب والا ثبت وانما النظر انما هو الصحيح لانه يستلزم الجهل فلا يفيد والصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق
كما ان المعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث ثم يعيد كما ان المعتقد انه قديم وكل قديم البحث الثالث يشترط لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اولا طلب مع ذكره عدد
الادلة انما هو لزيادة الاطمئنان او لتحصيل الشعور له العبور من المتعلم بالاجماع اول لطرستم بدليل آخر وقال الامام المطالب بالدليل الثانى كونه دليلا وهو غير معلوم متى

١٤

من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا
مراد الاكثرين بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليقع بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خلاف فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك
وبالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد تمام النظر لا ينافى ذلك ومن ههنا امكن فى القضية النظرية اعتقاد
النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان انفسه وهويته التى يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف
ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او الاجزاء اللطيفة السارية فيه او جزء لا يتجزى فى القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف
فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل
على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اى التصديق فى الحقايق الالهية
لكان شرطه وهو التصور حقيقيا لكنه منتف اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب
بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفى التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاصل فى الالهيات
ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعى دليلا يفيد امرا او يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والاول محال لان العلم بالدليل عليه فان كان
الاول لزم من انتفائه حضور انتفاء المعاد بانتفاء المفيد وان كان الثانى لزم من عدم النظر فى الدليل ان لا يكون وللثانى لانه مضاف اضافى	انتفايه م
اضافى لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذى هو هنا العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعنى بكون الدليل مفيدا للشيء وهو هنا
انه يوجب ويعتمد على ما هو شأن العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر
فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافى كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على هذه الوجوه
بل على الكل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم اذ العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض
اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا او الوجه المذكور تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء اذ الحكم الضرورى هو ما يطابق بالضرورة
وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء بل ربما يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة
احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم
يفد كان لغوا وهو المعنى ما ذكرنا ما المعنى المعارض قوله واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا
فى ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد والغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن
عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم
النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ورة ارتباطه واما انتاجه سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما فى المثال المذكور واما الثانى فلان
نفى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزم منها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند فساد
المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات فهو حادث
فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئى كما
فى المثال المذكور ومراد نافى الايجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض الصور والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذى مناطه
صحة فى النظر بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لذاتها صحة والا وجه ان يكون مناطه الملازمة بينها وبين المطلوب الا ان تثبت الدلالة المخالفة
الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطاء اولى بان يستلزم نظرهم فى الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا

ويشترط للنظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة من جهة دلالته دون غيرها وهو الامر الذي
بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول منه

بخلاف الدليل فان له صحة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط وانتفاء لزوم العايد الى اعتقاد الناظر في بعض
الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون
لعدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك واجاب عنه بان
المحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق لا الباطل والجهل قوله يشترط للنظر مطلقا صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اي عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من
الاقدام على الطلب لعدم اذاقة النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما ان الجهل المركب
صارف عنه فلان الاكثر من الامثال على ما هو راي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل بسبب الاستاذ لانا نعلم
يمتنع ان يكون شاكا وما ذكر نابع وجازته لعرضه عما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول العقل والثاني عدم ضده
اي ضد النظر فمنه اي فمن ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولغيره من الادراكات كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم
بالمطلوب والجهل المركب به فان جعل الجهل المركب ضدا للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمط
يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تغيير العبارة عن عبارة المواقف بما يفيد او العلم
وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الرد فان قيل لو كان
النظر مشروطا بعدم العلم بالمط لما جاز النظر في دليل ثان وثالث لحصول العلم به بالدليل الاول واجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر
طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عايد الى الناظر ومن زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة
او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له الاستعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او هذا الدليل دون ذلك او لا لا لكن تختلفون في قبول
اليقيني فربما يحصل من دليل وبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر
في وجه دلالته الى المطلقة كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا الامر لكن المطلوب النتيجة اهم كما يلزم المقدمات بالذات وبالتبعيين
حال القضية التي موضوعها موضوع المعنى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون
فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا
فيه وحصلنا قضيتين احدهما ان العالم حادث والاخرى بان كل حادث له صانع لنعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل
عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه علما
بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة ومثل الامور متغايرة
بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان وجه الدلالة
في القياس هو التفطن بوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة يعني المدلول او غيره والحق انه مط
هو المدلول المستنتج وانه غير التفطن بوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في ان
جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما فما قال الامام الرازي وتبعه ان العلم بوجه دلالة الدليل مغاير
العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة كما ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل
هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم
بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لابد له

ولا يشترط للنظر معرفة الله ووجود المعلم لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان ينتهي الحكم بنظر المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه لما
بالنظر فيتهافت او يتوقف فيدور او يتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد المعلم ... الاحتياج الى المعلم في تحصيل المعارف و
القطعيات والجواب انما يكفي في الانظار الالهية ...
المبحث الرابع الاختلاف في وجوب النظر في معرفة الله ... لكونه مقدورا يتوقف عليه المعرفة الواجبة ... والمعتزلة بالعقل لكونه دافعا للضرر
خوف العقاب وغيره منه

من غير نفس العلم بكونه التعلق الذي للعلم بالاهل المدلول والافتقار في تغاير الاوليين وكذا في تغاير الثالث لهما لكونه علما باضافة بين
الدليل والمدلول مغايرة لهما وفي الكلام ترتيب منهم على الامام في تغاير العلم بالدلالة والدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان
ونحن نجيب العلم بامكان العالم مع ان له وجه الدلالة مغاير للعلم بذات الدليل بوجه المقدار بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي تحقق المعلم
ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول الا انه قال الحق ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين فيه انه لا شك ان الاسم بوجود ما سوى
الله مع وجوده مع فنيتو لوجوده الموجود ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله مع ما وجود معاير لهما الان المغاير لو جود اخل
او وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه وجود فظهر ان الجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما
هو امر اعتباري عقلي بينهما موجود في الخارج كما يشير اليه تحقيق التضايف بين الكلام وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة
الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته ان المحكوم عليه بكونه امرا عقليا
اعتباريا هو المعلم بوجه الدلالة وفساده بين قوله لا يشترط للنظر معرفة الله ووجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد
ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها سواء كان مع معلم او لا
والثاني امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فيعلم بالضرورة انه ان نظر المعلم ايضا
لكونه نظرا في معرفة الله يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يحقق الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا
بتاييد الهي او وحي سماوي التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم المفيد لا يفيد الا بعد العلم بصدقه ومعرفة
اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله انما يفيد
من كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بان الانجار المعلم
مستقلا كافي في المعرفة ليلزم منافا النظر بكونه هادي الا في بعض البتة بل يجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده منه الى الادلة ودفع الشبه
لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك ان الامام يعلمنا الادلة ويدفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وتوقع عقولنا معرفة
الحقايق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم الاظهر ان ما ذكر من الوجهين بتقدير تمامها انما يثبت الاحتياج الى
المعلم في حصول المعرفة واما لو اريد الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن
ماخوذا من معلم واقتدا الامر على ما قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا هو وقال
... وكثير من المعترفين بالصانع ... علم انهم ... وعدم امتثالهم امر فطريق الرد عليهم ان
حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم فلم يصدقه بالمعجزات وهو الرسول النبي عم ... الى تمام السلسلة من غير احتياج في كل عصر الى
معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته وانما احتجنا في الملاحدة الى الجواب عنه لظاهر من المتن قوله
المبحث الرابع الاختلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تع اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف
عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا
كما هو راينا وعقلا ان كان هو عقليا ... كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال واما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا طريق للنظري الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع
للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف
العقاب في الآخرة حيث اخبر جم كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس

وذهب في الموقف في الاغلب ليس في الشعور ولو سلم فالموقف بماله لا احتمال الغفلة وكون العارف احسن حالا ليس على الاطلاق بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد تستابع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد ولو ان النظر مقدمتها فقد يحصل بغير التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او بعدم المعرفة وفي وجوب النظر لجواز ايجاب الاصل مع عدم ايجاب الاعتقاد مع لزوم الكتاب والاجماع على وجوب المعرفة متواترا والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية لمكان جواز الترك للبعض الايتان الوجوب على الجملة واحتمال طرق تحصيل غير الضروري الى النظر فاز وارد ان لم يكن بالاغلب ومنع اطلاق الوجوب وكونه بالنسبة الى الاحكام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا يمنع لو ايجابها الى تفصيلها وفيه ايجاب بسببها قطعا كما المعرفة في ايجاب المتعذر ولو اكتفينا بالاجماع على وجوب النظر لكفانا من المؤنات منه سره

وتلف الاموال ومحل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد
بتبع ظن الخوف في الاعم الاغلب او لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب
والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان البعيد بعدم معرفة الصانع وبعثة
الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله
والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال او تحصيل الاحسن واجب
في نظر العقل قلنا لو اقتصرت المعرفة على وجهها والا فطع بذلك بل ربما يتهور او يقع في الضلال فيهلك وايضا فلعل البلاهة ادنى الى
الخلاص فالاولى ان يقال اذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقدير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور ببيان وجوب المعرفة وبما
في المواقف ومن هو الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات منها غير
مختص به والاستقرار الى حله لكونه منعا على مقدمات مبنية مثل ان افادة النظر العلم مطلقا او في الالهيات وبلا معلم و
امكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به من الوقوع ومنها الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها
وهو محال لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان
امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بالمعرفة وتحقيقه
ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل التصديق
وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما الكتاب فمثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
فلانه ليس قطعي الدلالة لان الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند او لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد ولو سلم
ان ينعقد بل يجري الاجماع على انه يكون التصديق علما كان او ظنا او تقليدا لان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام
بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن لا يكفي في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر او بلغ
نقلوه الى الكثرة حد امتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء
بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تكلف
في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق
البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض
عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من
ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام
على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد
الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بضوء الحس فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم
المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكون معرفة اخبار معصوم خبرا ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق
صاحبه ما لم يعلم انه من الله ولا يكون الا بالنظر وانه لم يقدر على العبادات منه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد كمالية النفس في المعرفة وهو
بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع الظهور كونه طريق العامة

قالوا للمجيب الا شرعا لكان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي عليه السلام الزامه وفيه افحامه واجيب بانه مشترك الالزام لو اوجب العقل ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع ان ما يتوقف له من المقدمات وبان صحة الالزام انما يتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه منه سره

الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة
او بحال عدم المعرفة للتصديق بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انا ليس معنى الوجوب المطلق تقدير عموم التقادير
والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا او لا يجب على تقدير الاتيان به والا وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية مع وجوب
مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر فرجع لا يجب الاقامة لكن وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام
ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بحيث لو لم ينظر لم يجب
المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد او لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وتيقنا
اشكال اخر هو نقض الدليل بجملته وانا لم نورده لان المقصود ما ليس من النزاع ان لا تتعدد ريبها دفع كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب
المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال
ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل هو وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون
وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي
على تقدير وجود المقدمة وعدمها والاشغال وانه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه
لازما للواجب الشرعي فيكون لازما واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب المفصل التزامي
وهو ان المامور به ان كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر
باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية والا فعلا لايجابه سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا
على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما ذكروا
فلا حاجة الى ما ذكر من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب جاز ان يكون بدليل قطعي لكن التمسك
بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الاية قوله قالوا لو وجب لا شرعا لافحمت المعتزلة احتج
وجوب النظر في المعجزة والمعرفة بوسائله ما يتوقف الى ثبوت الشرع عقلا بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة
تمام وجه الملزوم ان المبعوث اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي النظر لان ترك غير
الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قلت قوله لا انظر
ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يمكن للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو الحق بالافحام وقد
اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بمقتضى دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا او في الالهيات
سيما اذا كان الوجوب بالاستدلال بما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من المقدمات الجلية التي يتنبه لها
العاقل بادنى التفات او باصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا
بالحل وهو تبيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف
على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فمرادهم ان اريد نفي الوجوب بالثبوت ثم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان العلم بهما لم
يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اريد نفي الوجوب المتحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان
الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون

المبحث السادس كل النظر تحصيل طريق يوصل بالذات الى المطلوب اما تصوري وهو المعرف حدا او رسما تاما او ناقصا الا بد من مميز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او البعيد واما تصديقي ام
الدليل اما قياس استثنائي متصلا ومنفصلا او اقتراني حمليا او شرطيا واما استقراء تاما او ناقصا واما تمثيل قطعيا وظنيا او لا بد من انه لو اطلقت الدليل او بالعكس او لها ثالث من

جهله وهذا ما اجاب فيه المواقف ان فوكل لا يجب عليه ما لم يثبت الشرع قلنا هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا
على العلم بالوجوب قوله قلنا انه جرى في العادة انهم الا شاء وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر والاداة
المحقق يقول لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة الفكر العقلي لعدم تكرر الوسط فهذا قياس في صحة
مادته في صورته وبالعكس البحث الخامس اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى
الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لانه مقدمتها وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف
النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد او النظر
لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا اجاب في المتن والا فالثاني ان النظر او القصد اليه الا انه
النظر … وهو عدم المعرفة يعني الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس مقدور
بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب
المطلق واستعداده وان كانت مقدورة بان نترك جميع اسباب حصول المعرفة لكن ما ليست مقدمة وقال ابو هاشم
اول الواجبات هو الشك ليتوجه القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب و
نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس مقدورا لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او تحصيل مقدمته
بان يحضر تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة واعترض في المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا الا انه حصل ونسبة القدرة الى العلم بحسب السواد ساقط عما اعترف به من ان العلم الحسي بمقدور وانما المقدور تحصيله
بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فصلا عن
الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولا انا
ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما
يتمشى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدوريته … ان يكون
من الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة … النصاب للزكوة … وجوبها وجوب تحصيلها
واما الثاني فلانه يقتضي … لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او الجهل المركب … وحده الوهم و
الظن بانه … معناه التردد في النسبة على السواء وهو الشك المفهوم … الاحد الجانبين وهو
الظن والوهم … التقليد والجهل المركب بان الواجب حينئذ هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته … الى العلم
وعلى ان … عند الجزم بالمطلوب او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال … الشك
انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من الاسباب ليكون ايجابه ايجابا … يتعلق خطاب الشارع به وفيه نظر
لان … هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم بانتفاع
تاركه … فساد النظر بمعرفة حق الوجوب العقلي البحث السادس قد سلفت اشارة الى
ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يؤدي الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور او تصديق
فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسما وكل منهما اما تام او ناقص لان التميز امر لا بد منه في التعريف
لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالتميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع والصد

عن المعرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها فيما كان ذلك فيه باعتبار الذوات والمعنة كان اولى بهذا الاسم
وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه بمنزلة اثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كل الجزء المشترك الذي هو تمام جواب
السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات
واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكان العرضي المميز والا فناقص فالحد التام ما ليس الا هو الجنس القريب
مع الفصل القريب وشرط تقدم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرضي العام لانه لا يفيد
الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية وبالخاصة هو الفصل القريب والاطلاع ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام
او الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يطلق على تسمية
كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز
الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر راي المتاخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي
مطردا ومنعكسا فلا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما
به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل لانه لا بد من المناسبة بين الحجة والمطلوب ليتمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان
يكون باشتمال احدهما على الاخر او لا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهو القياس … وان اشتمل المطلوب على الحجة
فهو الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرج
فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي
هو العلة وهذا ما قال الامام انه اذا استدل بالمناسبة على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي
على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي
لا الحقيقي وتنبيها على ان تغير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا … على ما سبق … الاوهام
من ان مع اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان شرط الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعترف من
اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للاخر فلهذا اجاز صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين
على الاخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق
معناه شيء ماله النطق وهو يحتمل هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتاتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان
والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استلزام الحكم على افراد الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر
مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان مفهوم الاصغر اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض
الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث
يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما القياس الاستثنائي فلا يتبع ذلك الا انه يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون
التالي امر تحقق ملزومه وكلما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكلما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء
يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئي في الحكم ليتساويا في العلة ولما شاع اصطلاح المنطقي فهو وجه ان فيه جعل النتيجة
الجزئية مساوية للمقدمة في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون … مذكورا فيه بمادته وصورته …
… بواسطة اداة الشرط عما مر به بعض ائمة العربية من ان الكلام … عن التمام … احتمال الصدق والكذب بسبب …

جان

وهو ما كان الدليل لا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يفسر بالجازم ويقابله الامارة والتأكيد ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته
القريبة على النقل او لا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى التام مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لابد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمط ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان
توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبطريق اعم منهما ولا فساد في افادة النقلي الظن واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم النقل من

مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذكر نقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب تسمى قياسا استثنائيا لما فيه من استثناء
نقيض احد جزئي الشرطية او رفعه والآخر اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي
متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان تاليفه من الحمليات الصرفة وشرطي
ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من الاطلاق الكم ولا يفيد
الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتها في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية
وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الكلام يتصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب
الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في
غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث
...ول وصغيرته محيد اي بثبوت امرين ايجابا بالكان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ
من الانسان بصهال او قد يصدق في الانسان بثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل
بتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر وما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي قيده
صاحب المواقف الى ما هو اعم جزؤا انحصر وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني ان ثبت
المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا
كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قوله وهو ما
الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمط وقد يقال الامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم
للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر
فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذكر بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته والحاق الحكم ليتناول التعبير الامارة وكذا
...ص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر
كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الاحراق ... بذلك وما يقال ان
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجه المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية
حتى كانه قيل يتحقق شئ آخر وهو المدلول وهذا لا يخرج مثل الاستدلال ببني الحبيب على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على ما نقل في الدليل
والمدلول وذكر ان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا يخرج العلم
بالدليل اذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر فيه وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي ...
...ها التفطن بجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الآخر الا انه لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة
...الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين الا انه لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي
زواياه للقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
و... التعريفية انما هي العلم باللزوم وتحقق اللازم قوله والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم ايضا الى المركب من النقل
... النقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شئ من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبر الى من نعلم صدقه

ما اشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلي اذ لابد معه من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيب له ثم
تقدم ثبتم الية قد ابين منين الاعتبار فيفيد القطع بالمط ونفي المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ... الالوهية ...

بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من صرح فيها ادلة بالنقلي ما يتوقف شئ من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك وحينئذ تثلث القسمة اذ اريد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك الواجب
وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته
الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص لان لا مانع للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات
فيه
بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات
المرتبة واما اذا اريد ما خذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان يستلزم المط ان
كان يحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المط ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى الحكم
تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر
وما يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عم والاله المعجزة ونحو ذلك فطريق الثبوت اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور
والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث
الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع
وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد فيه بصدور القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي
خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات الواقعة من بعض الاولياء او العلماء او الشعراء او غيرهم ولذلك صح لو جعل العلم الحاصل
بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء قوله ولا فساد في افادة النقلي الظن واما الكلام في افادة
العلم فانما هو موقوف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعها الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة
الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلابتنائها على الاصول بالقياس الذي
... نقله والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعدم كونه مستعملا بطريق
التجوز في غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من كل
بان يراد من اول الامر ذلك البعض ويراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعدم تقديم وتأخير يغير المعنى عن ظاهره
على
وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة تجب حذفها ليحصل المعنى المقصود كقوله ... على قراءة
اهلكناها انهم لا يرجعون وهو ان تقع لا في يوم القيمة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة واجبة الحذف وكثير من الناس يجعلون هذا
يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك خيرا مقدم باضمار قدمت
وبالجملة لا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن الجملة ما لا يؤمن ولا سبيل
بيها
الى الجزم بانتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تقديمهما لاستلزام اجتماع النقيضين ولا تكذيبهما
لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا تقديم النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق فكان
لابد من معرفة صدق الناقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل
قطعا والتحقيق في المتن على ما هو الكوفة والغيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل
ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم صدقيته سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في البعض من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما تكذيبهما

المقصد الثاني في الامور العامة وهو مايعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب ان علم وبيانها في ثلثة فصول متن منه

او بتصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد منها حقيقة شي او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقادا ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان مع عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا ايضا لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغاية الامر التوقف عن الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب عدم افادة النقل العلم فيفيد يكون مستدركا في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيات المفردات وهيات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القراين بحيث لا يبقى شبهة كالنصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذ اكتفينا فيها بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قايم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا ضعفا اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة في الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العالم بالوضع والارادة وصدق المخبر علما هو المفروض في نحو التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر كما سبق في افادة النظر العلم وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها الصدق فصور هذا العلم بنفي المعارض ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض ببال الناظر اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدل علما ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتامل والله الهادي قوله المقصد الثاني قد سبقت اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها ووجه افراده عنها مع كونه عايدا اليها هو انه لما كان البحث من احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض اختص كل منها باحوال يعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحكام المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يتم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة اعني الواجب والجوهر والعرض لا افراده لان الاسبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة نعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من النفي ولا يكون الا ذكروا احد المقاصد بالاصالة والاكثر من الامور العامة مما لا يبحث عنه في الباب كالكلية والكثرة و الاضافة والمعلومية والمقدورية وساير مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية والاخير كون البحث اعتباريا معا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان البحث عن العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والعدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم المنحصر في الوجوب بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وجعلهما من الامور العامة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات فعلى انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع

العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الموجود والاستدلال بوجوه الاول ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم موقوف على تصورهما وذلك بان اذا رأينا البديهة مطلقا يمنع عموم التوقف على كسب اصطلاحهم بل بمصادرة او بديهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ومسائل الكتاب لا تتبادر بداهة الكل وان توقف على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري لتوقف الكل على الجزء او بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل انما يفيد العلم بالاجزاء او حاصل به متن منه

والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم قوله الفصل الاول رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يتطلع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وهو لكونه اعلى الاشياء اشتراكا او هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف من هويته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا بعد منه من ذكر اللفظ الاتصور لا في نفسه ليكون دورا او تعريفا للشيء بنفسه وذكر كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود مع انعكس او كما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بما الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات ومع تقدير الدور بان الموصوف المقدر ليس الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير لان غيرها اما الموجود او العدم او المعدوم والاخير منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان الموهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الموجود وغيرها وان قصد كونه تعريفا اسميا بالاخفاء ولو انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه العبارات للوجود وهو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى الحمل لا الموجود ومن كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال قوله واستدل كان الامام حمل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر واحد بل كل امر فاما موجود واما معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فهو بل مصادرة حيث جعل الكل وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود لحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا ان الاول هو بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما يعني العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور الماهية واجزائها فهذا بالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه وبهذا يظهر ما ذكره في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه

اشكال انه معلوم بتتبع الكتاب اما الحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الموجود
لئلا يكون الوجود ما ليس بموجود والزائد على الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه واما الرسم فلما سبق ورد بالنقض بسائر المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على
الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود بمعنى ما ليس شيء من اجزائه بموجود كسائر المركبات وضعفت الدعوى قد سبق الثالث انه جزء الوجودي وهو بديهي ورد بانه ان
اريد التصور فمم او التصديق فغير مفيد لما سبق وقيل لا يتصور اصلا متن

ولا مصادرة لان بديهية هذا التصديق يتوقف على بديهية اجزائه لكن العلم ببديهيته لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء
والاستدلال به انما هو على العلم ببداهة الاجزاء فيجوز ان يستفاد من العلم ببديهية هذا التصديق الذي يستتبع العلم
ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بديهيته بلا جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يتعقل المركب من
غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا يمنع تعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور
الاعتبارية المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا يمنع للتصديق ببديهية هذا المركب بجميع اجزائه
سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من التصور لجواز ان يعلم الاول
مطلقا من غير توقف على العلم بجزئية الذي هو نفس المدعى الوجه الثالث ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة
او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج ممن يعترف ببعض المقدمات فلا لم يتعرض لمنعها
والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما موجودات او غيرها فان
كانت موجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق فرض التركيب فيه ليس خارجا عن
الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الكل او جزء مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود بمعنى ما ليس بموجود وهو محال وان حصل
لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث المشرقية
انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم تحدث لها عند الاجتماع
صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون
التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما الرسم فلما سبق من انه انما يفيد تمييز العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف
على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود
المنقوض اي المعترض بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال
واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت بل او لا يحصل فيكون
هذا البيت بمعنى ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود بمعنى المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما
ان البيت بمعنى الاجسام التي ليس شيء منها بيت والعشرة بمعنى الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل
هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد قلنا لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية
او ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل انما هنا مفهوم بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل
بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود الا بالعدم قلنا فالمختار ما اشرنا اليه من انها
موجودات اي امور يصدق عليها الوجود وصدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل
تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود بمعنى ما ليس شيء من اجزائه

فان قيل هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها او عارض لها فيعتبر الاكتساب بها والتصور بان الكلام في مطلق الوجود والمعروض مطلق الماهية لا يرجع الشبهة بل يزيدها
وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفي ماهية بديهية وقد يعسر البديهي
لخفاء لافادة المراد باللفظ لا تصور الحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى دليل او تنبيه متن

بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء
العقلية فانها لا يكون نفس الكل المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان
اجزاء الوجود وجوديات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الموجود عينه ولو سلم
فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب التعقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية ولجواز
مما ذكر في امتناع الاكتساب بالرسم بما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وايضا وان لم يستلزم افادة
معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يفيد لامطلق امتناع الاكتساب بالرسم بل يبين احدهما انه موقوف على العلم بوجود اللازم وثبوته
للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف والاعرف من الوجود لكم الاستقرار او لانه
الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت
كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة
والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا
والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجيء
من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان
التصديق اي العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين
بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بديهيته فاجاب بانه على
تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى ما يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا
وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام من المنع المذكور وزاد عليه فقال ايضا الدليل
على ما بينه فلا بد من الانتهاء الى الموجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل موجود وربما وجدت
قاله نقول تصدق المقدمتين لا بوجود مطلق الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما يصدق عليه الموضوع لا بوجوده وانت
خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى المقصود وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل
في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له ثم تنبه ان تبادر الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه قوله فان قيل يريد الاشارة
الى تمسكات المنكرين لبديهية الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية
والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروض في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق
لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا مطلقا للماهيات والكسبيات
انما الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق
عارض للموجودات على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة
التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونها صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على

البحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهيات ويدل على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية متن

القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يستدل المثبتون منهم
الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية
بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم الاستدلال انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بديهة بعض الماهيات
فيمكن ان تعقل الوجود من غير اكتسابه لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق بحيث ما كان عارضا في الخارج ففي الخارج
وان كان في العقل ففي العقل وسيجي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها
الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا له لانا نقول ليس حيث العروض في العقل انه لا يتحقق في العقل بدون
المعروض وغاية ما يلزم هو العروض الخارجي بل ان العقل لو لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول منهما الا نفس المعقول
من غير تكثر والاجتماع لم يكن بد من صدقه عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل
او للماهية في الخارج فتعقله مع الخاص لا يكون بديهيا بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يتوقف على توجه
جزئيا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور الحق من حيث انه مدلول اللفظ وان
كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان البديهي لا يمتنع فيه
اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون الحكم
كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون كل حكم كقولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج في الاول الى الدليل وفي الثاني
الى التنبيه ويكون ما ذكروه في معرض الاستدلال تنبيهات ومن جعل الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة المقول بانه اظهر
الاشياء وافترقوا الامام ... تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزعمها للقائلين بان حقيقته هو الوجود
المجرد وصفة التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو
تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان النفس موجودة فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية
على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرضين ومنها لو سلم قيام الصورة كما ذكر فظاهر انه ليس قيام الوجود كما ...
ثم ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور
ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على راي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق
حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها ان تصور الحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا السلب
مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصور الشيء لا يتوقف على
تميزه الا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم
ان النفي الصرف لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود ولو سلم فالسلب مضاف الى الايجاب وهو غير الوجود قوله البحث الثاني المنقول عن الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور
على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب
هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب
والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك عرضي في لازم
خارجي غير مقوم ووجود الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص

وعلى الثاني صحة سلبه عنها والافادة بحمله والاكتساب بثبوته لها وانفكاكهما ... ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا وتقدمها
بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة لان التقدم قد لا يكون بالوجود
كالثلاثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والاحتياج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية متن

المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية وهو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في مقامات
الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ومعنى الثالث انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض
الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا
عرضا او جوهرا متحيزا او مجردا مع تبدل اعتقاد كونه واجبا الى غيره ولا شيء من الخصوصيات كذلك فيكون الا المفهوم
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن
وهو مورد القسمة مشترك بين اقسامه ورد بانه لا يعم لتقسيم الشيء الى ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض
او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يجدينا لان المقصود
مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات
ولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل
على الوجه الثاني لا يجوز ان يكون للامر الباقي المقطوع به هو مخصوص من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم كبيان
مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا للنسان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجزم بهذا الجزم وصحة
التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان قيل تخصص الوجوبان بالماهية والتشخص حيث هي الحكم بالعلية للحادث
ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع تباين الماهيات والتشخصات ليس
بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض
والثاني لو لم يكن الوجود مشتركا لكانت الوجودات متماثلة متبعضها مفهوم الوجود ... ان ... الوجود لا يدل على ... والثالث انه لو
لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بالمعاني او معدوم
لكان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهو لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم الذي على تقدير تعدده
لكان عدم الحصر انما لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم
مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما
كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود
نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة
فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات
مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم هو معنى العدم والنفي فاتحاد المفهوم
سوى هذا وعلى الثاني اي تنبيه على زيادته على الماهية مقتضى العقلاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها
الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث
الاكتساب للشيء فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية
وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات
الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها في
الخارج ... واما في الذهن فلانا لا نم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل الاول فيتصور الشيء لا يستلزم تعقل

قوله م

قيل ح فان تقدم المفيد للوجود ضروري لان العقل ما لم يلحظ للشيء وجودا لم يمكن ان يعقل كونه مفيدا للوجود بخلاف المستفيد فانه لابد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا
ثم او يوضح للافادة ههنا الا الاقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل فيكون وجوب معلولا ممكن قلنا لذاته فيجب اذ لا منع لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات متن

تصور ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا وايضا قد يصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بعد ان نعقلها
من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها فاتينا بالفظ التعقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين انا
نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المط لان حاصله انا ندرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من
وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في جود
جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد المط في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه تختص بعض
جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم
دون الهوية قوله ومنعت الفلاسفة لغة اصطلاح الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه وحاصلها
انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء بيان استحالته الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده
وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود
المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة
وجه اللزوم اما في الاول فلان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث المعروضية فاعلة له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان
يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع
افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث
فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته وان لم يكن واجبا لذاته متن وانما قلنا
نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جايز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا
لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم
ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضرورة بعدها بما هي علة بان كانت
بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها
تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة للفردية وكما في القابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية
من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا
الى الماهية كان جايز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما
يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته فلا يضر احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف
الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج قوله
فان قيل التحقيق في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لا يجوز ان يكون علة الوجود
هي الماهية من حيث هي هي فيتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها
متقدمة عليها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورد الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان
الكلام فيما يكون علة لوجوده او موجودا في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء
موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير

وهو رضيت بوجه للاول لو لم يكن وجوب الواجب متغاير الماهية نفوجه اما لذاته فيلزم الاول او بغيرها فيحتاج الواجب التي مبدأ الممكنات في اما الوجه وعلا فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد فنظر اتركب
الواجب او شرطها فيكون كل وجود مبدأ للكل ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب شارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان نفس الكون تعدد
وهو مع التجرد فتركبه او شرطه انتفى وان كان غيرها فان كان الكون فيجوز وان كان معه فتركبه فرورة امتناع كونه وايضا الثاني الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب والتحقيق بان الشارع ليس زيادة الوجود المطلق
بل الخاص وما ذكروا لا يدل عليه متن

فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث
هي هي وامثال الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تعقل
الذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت متقدمة فبالوجود ايضا كما مر فالحق ان ادعاء
الضرورة بحسب العقل غلط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه
لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه
بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود
الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون
وجود الواجب ممكنا متن قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود لا نم ان كل
معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب اذ لا يكون
وجوب الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها
لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او
الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الوجود لا ذات الموجود قوله وهو رضيت استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته
بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع
تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة
توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في تجرده عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب
بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات الثاني الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه
مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع
قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل
الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية
والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مبائن لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب شارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو
الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم
تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه
عدمي لا يصلح جزء للواجب او شرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون
في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضروري لانه لا يعقل الوجود بدون الكون ولو كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا
فيه وهو ضروري امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب
ان نفس الكون الخاص المجرد المخالف لساير الاكوان والانتزاع فيه زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير معلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة

فان قيل الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمها قلنا هو لازم الوجودات متخالفة بالحقيقة لا يلزم اختلاف لوازم الوجود المطلق عليها وقوع اللازم غير ذاتي متواطيا او مشككا وهو الحق لكونه في الواجب اولى واقدم واشد غير مقول عليها ولا يستلزم زيادته على ماهيتها فان قيل تباين الوجودات قلنا يعني عدم التصادق غير محال بمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون غير لازم كافراد الماشي متن

والى هذا الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قوله فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم تختلف وكذا الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بعض جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه قوله متواطيا او مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقوليته عليها بالتواطئ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولوية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم نصير المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الموجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجواهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها اذ الماهية لها او جزء ماهية لا يمتنع اختلافها على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للموجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته لكن هي وجود الواجب ووجودات الممكنات المختلفة الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات وعدم المبدائية الا غير وذكر والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي بمعنى الواجبية لا اشتراك فيه اصلا و الوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير متقوم له بل صرحوا في بعض كتبه بان الوجود مقول على الموجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهه التي زعم انها في المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وهكذا الى امر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا يمكن احد الامرين ليكون ... اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم قوله فيرد عليها دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حيث قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطئ ظاهر وعلى تقدير التشكيك فلان التشكيك لا يستلزم العروض في الكل فيتوجه كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق ان المتواطئ قد يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا لمختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة لجواز ان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون اخص معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بنفسه مقتضيا الغنى لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا هو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ الاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثله ذكر الامام قوله فان قيل اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية

فان قيل تباين الوجودات قلنا يعني عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون

ومن سبب الشيخ الى ان وجود كل شي عينه والاشتراك لفظي لانه لو زاد فقيامه اما بالمعدوم فيتناقض او بالموجود فيدور او بوجود آخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق في المحل او موجود فيدور او يتسلسل قلنا بل عارضا لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيتناقضان احديها ويعود المحذور قلنا هنا محل يمكن حصولها الخيار من غير اعتبار ... ومن الاشتراك وجود الموجود عينه وانما النزاع في زيادته وتحققه لان بالوجود يتحقق الاشياء ويكون تحققه بنفسه كما في الزمان مع التقدم والتاخر على انه لا اسم له في كونه معدوما متن

نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها قوله ومن سبب الشيخ ارجع القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما اذ ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير انه تحقق الشيء اي وجود زائد عليه لتسلسلت الوجودات فيما اعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وهو جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا فيلزم هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولا استلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان جميع الوجودات العارضة للماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن المجموع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فوجودها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت للمحل ما لا ثبوت له في نفسه فيتسلسل الكلام الى وجوده ويتسلسل على تقدير ان لكل شيء زائدا عليه والتحقيق رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما هو في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت للمحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب ان الحاكم بالزيادة هو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ العقل الماهية من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معها من اختصاص نافية بالماهية لا بحسب الخارج بان سوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم فيلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءها عادا ما قبل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود بمعنى الوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم مساحقا او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يكون بلا حظ وجود من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود

فهي لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجوده الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون
بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض
الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود والامر لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه اذ
النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شي بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به
كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشي
اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به
عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا اذ العبارة ان الوجود نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها
عقلا واتحادها به هوية او يختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشي بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا
المعدوم واللاموجود غاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد واللازم كذلك والمسلم ابطالا لان يتحقق
في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع المثلين او لا الاسود
فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم ما ذكر غايته على تقدير الاسود بغير حال ظرف بانه اسود من غير تناقض والا لكذلك حال الوجود
مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بما هو موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك
انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سبق من نفي الواسطة
قوله فان قلت يريد تحقيق مذهب الشيخ وساير المتكلمين والحكما على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان
هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات
ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قايم بالماهية قيام ساير الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكما انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى آخر
غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحايف الى ان منشا الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم
الذات فمن ذهب الى انه زايد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف ومنه الى
لنا اولا فلان اصحاب الفريقين صرحوا ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك
بين الذوات اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظي وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس حقيقته وماهيته
مما لا يتصور فيه خلاف فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشي زايد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود
الشي هو المفهوم من ذلك الشي من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا انما يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين
بان وجود الشي نفسه انه لا يفيد سوى ان ليس للشي هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قايمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف
في ان الوجود زايد على الماهية فيما بين عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود
لا عينا بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة في
التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان

غير المفهوم من المضاف الى الفرس والاشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع
الى ان النزاع في الوجود ممن اثبته حال والرد عليه عقلا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه الحال القول بانه نفس الماهية لا انه
لا تغاير والتمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما دون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني
في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم والقائلون منهم في كون التعقل بحصول شي في العقل
وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم تجويز نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الآخر وفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم
الانسان لمفهوم الضاحك والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت
فيه بل يقولون زايد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان التعقل منهم من احدهما غير ما فهم من الآخر وهو كلي منسوب كليا يصدق على الكل وبهذا اتفق الجمهور
من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا **قوله** هذا في الممكن يعني ان ما ذكر من عدم
تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية في الممكن
واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول تقتضيه بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة
حقيقته وجود خاص قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجد به او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان
مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والموجود بشرط لا بمعنى انه لا تقوم بماهية ولو في العقل بخلاف وجود الممكنات
وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب مع الوجود لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج
الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه
كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لساير الوجودات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اثبتموه ماهية
موجودة مكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتبار محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة
المخالفة لساير الحقايق المحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان
احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات
كبياض الثلج وذاك او لا معنى للتقييد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا عنه بذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا انحصار لكون الوجود المطلق صنفا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما
مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض
المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضات لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك
والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن وفي جواز مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود العقل والتماثل
في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا **قوله** فان قلت لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود
خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زايدا
على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق مما كان

ثم ان جماعة من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الا بالجزئيات بل واحد شخصي
موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب والحق ان قول الحكماء هو الوجود
البحت بشرط لا هو الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لا ضد له ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا انما يتفرع على انه من المحمولات العقلية لا امتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه فهو من
المعقولات الثانية وليس في الاعيان ما هو وجود بحت بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على
الوجودات بالتشكيك ومن فساد هذا الراي اصولا وفروعا ما هو اكثر من ان يحصى وما اعجب حال الوجود المطلق انه بديهي لا اعرف منه ثم اختلفوا انه جزئي او كلي واجب او ممكن عرض
او جوهر او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتباري لا تحقق له في الاعيان او واسطة وافراده حقيقة او زايدة ولفظه مشترك او متواطئ او مشكك وذهب الاكثر

معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان هو ما يعني
من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زايد على الوجود المجرد المبدا للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب
فنا كثر الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زايد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون
في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكنات كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون
وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل ولذا اعتبر هذا بياض من
الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص الجزئي
انه مع الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكما انه لا يلزم من ثبات
مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان صميم الواجب غير معلوم ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا
وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات ولذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام
الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما وكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية
او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان
بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية
وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زايدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك
لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج
بياضان قوله ثم ان جماعة قد اشتهر فيما بين قوم من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما
او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص
لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
وحين اعترض عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه
اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه ان نسب
الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود آخر وهكذا او على هذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيرهما موجود انه
ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات
واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او لا ما يكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن
ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا
للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي
عدمه فيكون واجبا مغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان لامتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض
افراده الذي هو الواجب كما يقال لولا الواجب مثلا الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لاستلزامه اتصاف
الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود
معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى
القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المذهب منها قولهم الواجب هو الوجود البحت

والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا يتقيد بقيد اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشيء في نفسه اما هو عدم وجود او عدم كمال
لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده فالموجود ما لم يكن الى الشيء العام كماله قد يكون شرا لا لذاته بل لكونه
مؤديا الى ذلك العدم بحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال
عند الجمهور للموجود المساوي في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود ان فرضنا كونه موجودا ليس المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء
من الموجودات وعند الخاص لما يشاركه الشيء آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود ينافيه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء
له لا ذهنا ولا خارجا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان
ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون
اعم ولا اعم من الوجود اذ ما سوى الشيء الاول له وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه
المعاني ولا انتاج من الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم من الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يثبت مساواتها للملزوم ثم القول
بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل مثلا
ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه
من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن لا بما هي في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان
والسواد مثلا وفيهما نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام
في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى السبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان
مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان
والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا
المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية بملاحظة دون الوجود وهذا
مع استغنائه عن العارض وان كانت لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه
من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كالسبق وعدمه وكذلك مما يستحيل في حق الواجب
وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم
لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في المعقولات وكون الواجب
مبدا لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة وما اعجب
حال الوجود ليتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء وهو الغالب من حال الشيء ان يتبع جلالته
الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود
زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراد ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فذهب جمع كثير من
المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام

او كلي فقيل جزئي او

المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متاصل يكون الموجود به حقيقة الشي والثاني غير متاصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشي والاخيران مجازيان يكون الموجود
بهما اسم الشي وصورة اسمه والكل لاحق دال على السابق الا ان الاول عقلية لا تختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان تختلف في اولهما الدال فقط وفي ثانيتهما الطرفان جميعا ويستدل على تحقق الذهني
بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت وبانا نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع تحققه في الخارج ومن القضايا حقيقية [illegible] واعترض
بانه يكفي في الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو من التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضي الثبوت في العقل [illegible] والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضروري [illegible]
[illegible] الى النفي الصرف بل لا بد من ثبوت ما وليس في الخارج [illegible] كالمثل الافلاطونية والمعلقة او بعض المجردات كصور الكاينات بالعقل الفعال عند
الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة سيما ما ليس من قبيل الذوات [illegible] الجوهرات بهويته بل بصورته وفيه المط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا
من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر [illegible] في العقل اول المسئلة [illegible]

الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرضي وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرضي ما لا يتقوم بنفسه
بل بمحل المستغني عنه في تحققه ولا يتصور استغنا شي في تحققه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود اولا فقيل موجود
هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري بمعنى لا تحقق له في الاعيان فاما بوجود زايد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق
الموجود على الوجود وعلى ساير الاشيا بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا
فلا يقع صفة للاشيا او عرضا فيتقوم المحل بدونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل
الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زايدا وتسلسل وبهذا
يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان
وجوده في الاعيان فيكون وجوده زايدا ويتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتباري عقلي كما سبق وقيل الوجود
ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زايدة عليها كما سبق ومنها
اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطي يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت
فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السوا وهو الحق قوله المبحث الثالث الوجود على مراتب اعلاها
الوجود في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشي وحقيقته بل نفس حقيقتها ثم الوجود في الاذهان
وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشي بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشي
كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشي وحقيقته
مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته
ثم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
والكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فيتحقق ثلث
دلالات اوليها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذا اتى لفظ عبر عن السما فالموجود
منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة العقلية المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصور الذهنية
ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاول منهما الدال بان يعين طايفة لفظا كالسما وطايفة لفظا اخر كاسمان الفارسية وغيرها
لا المدلول لان الصور الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا
واختلاف الدال لا يخفى بحاله اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السما يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات
في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشي بحيث يفهم منه شي اخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية
ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على
الاشيا كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن
صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما يعين
الالفاظ بازاء ما يعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية ثم اذا لم يكن للمعقول
وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية
فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم بثبوت الحكم في الخارج جعلوا المدلول الصورة

تمسك المانعون بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السماوات فيه بديهي الاستحالة وبانه لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه ورد بان ذلك في الوجود المتاصل
فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والممتنع حصول هويات السماوات في الذهن لا صورها [illegible] صور المعدوم في الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الحار في الكون في الوالد منه

والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحط صور معدودة بترتيب ترتيب الحروف
في الالفاظ من غير احتياج الى الخط لكل معنى صورة مخصوصة ويستدل بكون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن
ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا ذهب بعضهم الى ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم
حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشي للشي لا بثبوته في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن
وتقرير اخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات
باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمح او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت
في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بعينه ليلزم المح او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه
عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا ما هو موجبة حقيقية وهي تستدعي
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقا طيران وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية
كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار
الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي
وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان
يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل
بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشي انما يكون بحصوله
في العقل بصورته لا كما في الموجودات العينية والا فيتغير الاختلاف والتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين
بالوجود الذهني والا فلان العلم يتحقق فيما اثبات المط والجواب انه لا بد في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
وبين المعدوم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل ساير المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين
كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون صورا
قايمة بانفسها كالمثل الافلاطونية على ما سياتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم
المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سياتي في اواخر المقصد الرابع او قايمة ببعض المجردات كما يزعمه الفلاسفة من ارتسام صور الكاينات في العقل
الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغايبة عنا [illegible] المعدومات بالاجسام محال قلنا الكلام في المعدومات لا الممكنات
ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج وله بالعقل الفعال بحسب ذاتها والا وجبت للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو
يستلزم المط من جهة استلزام كون التعقل بحصول في العاقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل
واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الموهم في العقل الفعال ان لكله الصور والماهيات الكلية
يثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية التي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور
او لاحظها من موضع اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول
الصورة في العقل هو اول المسئلة قوله وتمسك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وعورض

المبحث الرابع الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وقوله في الامرين افلو اوقيل المعلوم ما لا ثبوت له
وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال وهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فان
وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فنفي والمعدوم اخص من الثابت والمنفي من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا وله واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالذات
وهو موجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق في نفسه فثابت والا فنفي فالمعدوم ثابت وبينه وبين الموجود واسطة متن

من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا
وهو ح لا فيه اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها
الكلي وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل
الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت الجواب
ان مبنى الكلام على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف
بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما الذهنيتين بالضرورة واستحالة
حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات والامور الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء
اذا كان الموجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن
الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة
فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار
بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق
الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها قوله
المبحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة بحسب
الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين
اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي
ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان
كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين
ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد
شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما
المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم
ان لم يكن له ثبوت في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان
كان بالاستقلال او باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن
صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل
بتبعية الغير والذات بخلافها وهي ما لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات
لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم
فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال
الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم
قلت انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والاظهر من المعتزلة لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال
واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا

لمناقاة المتباينين المفروضين فانه لا يخلو من الثبوت الا الوجود وشيئا او خارجا من العدم الا نفي ولكن لا يتصور بينهما واسطة واستدل بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذات ازلية والوجود
حال لا يتعلق به قدرة الثاني ان العدم صفة نفي فيستلزم الموصوف به الثالث لان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر
من الباقية على العدم بمتناه فيكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن منفيا فما زاد على المنفي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق
على المنفي فيلزم ثبوته وصرح في رد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة متن

والاعراض الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم
للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة توجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم
للعالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث ذهبوا الى ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فنفي وكل ما له كون في الاعيان
فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له
لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة
قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان كان له
فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم
واسطة هو الحال والظاهر من العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال الغير
المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين
بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق
فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه
ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قوله لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم
وشيئيته وفي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بان كل ما لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا وخارجا من العدم
الا النفي وكذا الشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه ولا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين
الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم اعم من المنفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا
لها العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قوله واستدل مثبتو الحال بنفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول
لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي
ازلية والازلية ينافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ما سيأتي والاحوال ليست
بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان علوم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضرورة واما التمسك بانه لو كان
مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض وهو يؤدي الى ابطال القول بالحدوث
العالم فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما
لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات
بالوجود لا يقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية
والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود
لا يكون بحسب الخارج لا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف
بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نسلم استحالة اتصاف
المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موصوفا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد
وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا

فان قيل هو منفي والالزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاول ان اريد صفة هي نفي والثانية ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب ما يمتنع عن الغير وجوده لا في ثبوته والرابع بمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه منفيا صرفا لا يستلزم كونه ثابتا صرفا بل قد وقد قلنا مصداق الاعم المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لو كان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا قلنا فيلغوا اكثر المقدمات منه ره

ان وجود السواد زايد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وسموا بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والالكان ثبوتها ثبوتها وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون هو المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم ذلك لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاوجوب مثلا فلا ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اوليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اولا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقدس انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يمتنع عن الغير وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا مح لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزايد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا سابق لظهور التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما تحقق فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو بط ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض بعضها النسبة فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا الكل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو مح واجيب بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير مح اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو صدق ذلك لكان اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا او يقال لو كان المنفي مباينا للموجود لكان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف جعل مفهوم المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام

تشكل النفي هو عموم الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصرف مح الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن ولو اقتضى الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخيالية لتميزها وامكانها الثالث ان من ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم لدى انتفائه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود سوادا قلنا لو كان بالغير لم يرتفع سواديته بل يرتفع وجوده لان تقبل فلا يكون السواد سوادا وهو مح قلنا نمنع السلب فيمتنع الاستحالة او نمنع العدول بان يتقدر ماهية السواد مع كونه لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير فهو مح ان لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه قلنا مع قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه منه ره

التميز في الحالين فان قيل على التقديرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليتفرع عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم باعتبار لفظ المعدوم دون ضمير الاول في قال كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه بتم الحصر في تقديره المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي قوله تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا باشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة يقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سياتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فم وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد ومن ثم انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف بهذا العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين ايضا متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيرد بالاول معارضة او نقض على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا هو موجود ولا معدوم وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود او ثابتا في العدم او لا موجودا ولا معدوما في تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان من كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير اولم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم بط لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو مح والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود اولا زمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم ذلك لو كان السواد متقررا في نفسه فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لا زما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا وجد غيره اولم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير اولم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قوله النفي هذا الشبه يعني ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة بحيث يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجد من شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا اي منفي

الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير
من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتي او يمنع عموم
قولهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قايل به هو كونه شيا
بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهم
انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة ولا يقوم عليه شبهة الا من جهة وقوع استعماله في
غير ما ذكره كل منهم فاق له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انا امرنا لشيء الآية وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك
الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك قوله احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود
ليس بموجود والا لكان له وجود ويتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة
ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون
احدهما ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان لا يكون اخص من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه
ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر الشديد الجزم
لان ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زايد ليلزم
تسلسل الوجودات فاستيازه من ساير الموجودات يكون بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف
الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود معدوم فلا نم استحالته
فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد او البياض وساير ما يقوم مقامه من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم
او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل
فان اريد بكونه موجودا هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد معنى انه نفسه وجود فلا يرتفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا
والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم
والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود الجاليته ولا معدوم لكونه
جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية للسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه
قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس متقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو
قابض البصر مثلا لكونه المحمول لكونه متقوما للجنس قيل بالعكس لو قوعه نعتا له وقيل بالعكس لكون الفصل متقوما للجنس والكل فاسد
لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون
محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل
للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا يرى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج عن الناطق
متقوم به علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام
العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج
الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل
من تركيبهما النوع فظهر ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر

تركيبهما زيدا

واخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلثة بآخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد انما
التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما التعجب منه كيف ادعوا ان جزء
الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الوجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود
بل اخص منه قوله وانما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق
الخارج على ذلك الكلام مبني الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه يعتبر
مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فيه ورد بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا
كانت جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم
لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق
من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يرجع
العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيحقق في بحث الماهية قوله ونوقض الوجهان بالحال تقريره الاول ان الاحوال
لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زايدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز
وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان
مشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض
على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك
وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا يتعين حال الكلية والجزئية او حال الكلية والجزئية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجود
فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل
والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما حالا او صفة وعلى تقدير فلا يتقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد يتقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة
موجوف ثم واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء وما ذكره الامام من ان باب الوجوز زيادة
انسد ابطال صوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لان ما يجوز في الموجودات او به يتم اثبات الصانع وتقرير العوم
في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة لخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال
آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون
موجودا او لا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان
الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وهو مشترك
الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يتم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يتم منهما معنى واحد
والحال ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر
او ليس قوله الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم
والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة كما لم يكن قبل الصدور موجدا كذا بين انه لا يقال الايجاد الا احد عينه

لانا نقول مثل هذا الايجاد في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انها
معدوم ولا يلزم ان لا يكون الفاعل موجبا لان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج
كما في قولنا زيد اعمى في الخارج او جماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قوله ولهم اي القائلين
بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كون كل نوع غير
متناهية وعلى انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى
انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لان الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الاخر ومرتبط
بالفروع ثم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحق مع الشك
في وجوده حتى تقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك
في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالحركة والسكون لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب
بانا بعد ما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك اولا بل
بعد العلم بان كل حال وجد كان صانع العالم فهو محدث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس لشيء الا فيه لا يتوقف
على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة
بوجوب الوجود يتحقق التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجوب وسائر صفات
الكمال المتقابل للباري مع وتقدس ممتنع ان توجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي القائلين
بان للمعدوم صفة قوله واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس
كالجوهرية بالجوهر والسوادية بالسواد الى غير ذلك مما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها
متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فيكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات
لا يزول واما متخالفة فيكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حال الوجود ليس للذات
ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا ينافي الاختلاف
بالحقيقة كالحقايق المتخالفة في الوجود ويرد لا يرد شيئا مما ذكروه ومن زعم ابو اسحق بن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع
الصفات لانها لما كانت متساوية في الذوات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا
تسلسل بل للمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم
موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حال الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة نظرا
الى مبنى الكلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم
في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة ثابتة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا
انما يثبت للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث وسموه الكون وهو حصول الجوهر في الحيز المعين وسموه الكائنية معللة بالتحيز
بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهر يتصف بالتحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في
ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا افتقار لها الى الذات حكمها ان
كان عليها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار لزم دوامها فلا يوجد الذوات وان كان هو الفاعل بالاختيار توقف

وانتهاء ولزم حدوثها وهو ممتنع ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هي اجسام في العدم فمنعه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط قوله
ومنها تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذوات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة
بالقدرة والى حال ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم
بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وحل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب
ان يكون صفة للموجود ومنها تقسيم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها
كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية
والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول
بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليها اي الواسطة كثير من العلماء المحققين
حاول التنبيه على ما يصلح مظنة الاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما صرح فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما في الواقع
من شائبة التقدير والتحقق مع تفهيم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله
انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات يتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب
الوجود لا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان
وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما
ان الموصوفات يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل
فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول
عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا يكون في معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين
وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة قوله ولما انساق ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه نظير
لظنا قد بيا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا الحقيقة وجودا وارتفاعها
عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة
بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة والعدم والحق ان
هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص
لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال في الخارج يكون ابعد عن الوجود من المعدوم
لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك على انهم يجعلونه قد تجاوز في التقدير والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود
ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المفهوم الذي له تحقق لا باعتبار الفرض
بل تبعا للغير او التابع في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا للغير ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي لا يتصور عروضه للمعدوم
دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال دون الواسطة فيكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قوله البحث
الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد انه ليس التمايز امرا متحققا في الخارج او ليست للعدمات او المعدومات هويات ثابتة
متمايزة فهو ضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر

فبطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد
عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف فيه [illegible]
ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف [illegible]
بحسب التعقل والتصور فان كان حكمه موجود في الذهن على ما هو راي [illegible]
مقصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه [illegible]
وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له القائلون
بعدم التمايز فالاولى ان حاصله في بيان التفرع انه لما كان التمييز عندهم [illegible]
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما انها لها الثبوت الذهني وان كانت [illegible]
قوله والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور [illegible]
رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين جاز التنبيه على الجواب بذكر [illegible]
يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان [illegible]
وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم [illegible]
من حيث كونه نفيا او سلبا ومنها ان المعدوم المطلق اي ما ليس له ثبوت [illegible]
بامتناع الحكم عليه وتقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لا [illegible]
من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم بامتناع الحكم حكم فيناقض قلنا [illegible]
في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب هو هو ولا تناقض [illegible]
على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح حكم ليصدق قولنا لا شيء [illegible]
بانتفاء الشرط واللازم بطلان موضوع مثله السالبة ان كان ثابتا معلوما [illegible]
مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق [illegible]
وهي لا تناقض المطلقة وهو موضوع بان في تغيير وسواء ان يقيد انتفاء [illegible]
امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره للكان [illegible]
بتصوره اصلا والحكم بعدم الاطلاق حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في [illegible]
اصلا ليس بلى الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة [illegible]
حيث ذاته يمتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا الحكوم عليه وهو ضرب من [illegible]
بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا [illegible]
امتناع ارتفاع النقيضين وغير ذلك ظاهر وهذا لا يلزم صدق لشيء من [illegible]
كالايجاب لا سلب لان كلا الحكم مشروط بتصور الموضوع فلهذا بتنبيه [illegible]
العقد واعتبارا يعني ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات [illegible]
والحكم بينهما بالتناقض يعني امتناع صدق المفردين على شيء واحد [illegible]

وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم لكل شيء ادرج عموم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا
جامعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه
فيكون اللاثابت في الذهن قسما للثابت فيه وقسيما منه باعتبار كونه متصورا وكذا ايضا تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن
التصور يكون الثاني قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين
ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور
فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عقلية من حيث التصور وهلا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم
بينهما بالتمايز فيكون للاهوية قسما للهوية بحسب الذات وقسيما لها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك ومنع اصول
يستعان بها على حل كثير من المغالطة قوله المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود العنقاء
معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم [illegible] وجود الرابط
في الزمان او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحكم قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه
عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وموضعه عرفية فيهما [illegible] والاول حمل الايجاب من اتحاد
الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية
ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هو بين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة
في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا
العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس
الى غير ذلك فانها وان امتنع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو نفس المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات
والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد وكان يوجد بل
يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا بالذهنية
على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات
وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول والرابع
فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء من مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا
بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا
ومنع ليست كذلك وبالجملة معنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه
الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من
ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه
ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس قوله ولا يلزم حملهما على الماهية قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين
اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما
مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا الحال في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان

ولو اشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يمكن المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابق لما في نفس الامر ومعناه ما فهم من قولنا
كذا في نفسه اي في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتسبب بانه العقل الفعال بعيد جدا اذ العقد سان المفهوم لانه قد يدعي الصدق ممن لا يعرفه بل ينكر واما الاعتراض بانه لا يتمكن عليه
السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيكي

الموضوع اساسا اعتبار المحمول فلغوا ومع اعتبار عدمه فتناقض فاراد بذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا بد عن المحمول او
نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يتعين من قبل المحمول فان حمل عليه الوجود كان
موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني لا
لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم ان يعتبر في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات
من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة وليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى
لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور
ثبوت ذهني قوله ولا يشترط يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال
الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور
الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة
لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة
وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من
قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان
والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب انا
انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم
نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيله ان المطابقة اضافية يكفيها تحقق المضافين بحسب التعقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجوز بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية نقيضها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها بحسب الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المتعقل من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس
الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذا النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما في ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب
لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات
واحكام الموجودات او المعدومات مرتسمة في جوهر مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال وتبعه السالكون
بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو
غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير
اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل متحد لزم
ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في جوهر مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا
النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القران المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين
المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله وعنده مفاتح الغيب الاية
فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان
قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام

المفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو وتفسيره ما به الشيء هو هو الا انه يختص بالعاقل لو به وهو الشيء لا سواه باعتبار التحقق يسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص
هوية وتغاير عوارضها اللازمة والمفارقة وتتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والا فهي من حيث هي ليست الا هي حتى لو قيل الاربعة
من حيث هي زوج او ليست بزوج او هي زوج او فرد وقلنا ليست من حيث هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح من حيث زوج او ليست بفرد اولا هذا او لا ذاك متى
من حيث زوج او ليست

بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفائه على ما هو رأي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه التكليف والحمل التحقيقي
اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغاير المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في
نفس الامر في علم العقل الفعال بالعلوم الاتفاقية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لم يتحقق بعد
وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي
في نفس الامر قد لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لعينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان
اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو
عين ذاته وعن الثالث بارتسام الجزئيات في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قوله الفصل الثاني في الماهية وهي لفظة
مأخوذة عن ما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكيفية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو
الذي يطلب به الجنس دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الجنس في تعريف الماهية
ومنهم من صرح بالتقييد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير
لفظي ولا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو وشبهه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا او زعم بعضهم انه صادق على العلة
الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم
نعلم وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع
التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية
وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه من الافراد قوله وتغاير عوارضها اي ماهية
الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة
تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليس شيئا من العوارض
ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه من العوارض موجودا او معدوما حادثا وقديما
واحدا او كثيرا الى غير ذلك وتتقابل بتلك الماهية اي يعرض لها مقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس والجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا العكس بحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي كما يقال
الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك
لم يصح الا في الذاتيات فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث
هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثلا ان يقال ليست من حيث هي بزوج
ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست
بفرد او ليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها او التقدير انها من العوارض
واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد
دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك لما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب
وهو باطل ليس على الاطلاق قال الامام ولو سئلنا بموجبتين محصلتي طرفي النقيض كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزم منا ان نجيب
البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الا حمل

والمبحث الثاني من الماهية قد تؤخذ بشرط شيء وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية
لان الكون في الزمن مما يلحقها في نفسها وان لم يعتبره العقل ولم يلحظه وصفا لها وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها ويعتبرها مجردة من جميع ما عداها حتى من الكون في الزمن لا ينفع
وان الكون المجرد باعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك وما نسب الى افلاطون من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع على انه ... او بان لكل نوع
جوهرا مجردا يدبره بمنزلة النفس للبدن متن

بل يستلزم التغاير هذا ما قال في المواقف لو شككنا في المعدولتين فقيل الانسان من حيث هو هو أ او لا أ لم يلزمنا الجواب
ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس من حيث هو أ ولا لا أ فقيل الانسانية من حيث هي ليست أ ولا لا أ بتقديم الحيثية لما مر ولانه
مانع لنسبة المعدولتين من العدول عن الطرفين فان قولنا هذا ليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد
وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله يتقابل يتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية
التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت
غيرها لم يكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد بالشخص
في امكنة متعددة ومتصف بصفات متقابلة بل يمتنع لطبيعة العام ان يكون كذلك قوله المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض
وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض
وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء
اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الزمن ايضا من العوارض التي تلحق الصور الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار
العقل وجعله اياه وصفا لها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيد العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الزمن من العوارض
الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا الحكم بامتناع الوجود
في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها توجد
في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية ويتبع بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة شيء معها ورد
بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكون في الزمن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا
غير مطابق فان قيل لا معنى للمأخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا نعم لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض
والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه اذا اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض
الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل وكيف يصح على الاول الحكم
بامتناع الوجود في الذهن قلنا من شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قوله وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود
الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات
فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي
ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة ولانه هو الماهية لا بشرط
شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجرد يناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود
او يحمل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الباري تعالى
باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا في عالم العقول يدبره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها ويشوقها ويجذب
الذهن والسيما اليهما يسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه مجردا
يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة

وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة وتوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها اذ لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ... الزمن فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء هو الكلي الطبيعي فيمتنع وجوده
العيني ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية قلنا لا اطلاق بل باعتبار كونه معروضا للكلية وما يقال من انه موجود فمعناه ان ما يصدق عليه الكلي هو المأخوذ لا بشرط شيء موجود وذكر عنه عروض التشخص
وحاصله ان ما صدق هو عليه موجود وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى ان يتصور معها كلما يقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم الاتحاد في
الموضوع والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط شيء بل مع تجويز ان يقارنها غيرها وان كانت مبهمة محتملة للمقول على مختلفات الحقائق غير محصلة بنفسها بل انما يتحصل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات
الجنس والمنضاف فصل وان كانت محصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع كالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه متن

في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في الواقع ويكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا
غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا يكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول لا تختص
بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما يجيء وصرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست
مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة و
ذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد
له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته والسكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه قوله
وقد يؤخذ لا بشرط شيء لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني المأخوذ لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة
صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب
المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما
التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج
الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد
وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه لا
امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن وفي الخارج فلا قلنا ان المطلق
موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود
في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد المأخوذ
لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده
فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص واشتهر فيما بينهم
ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده في الخارج
انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية
فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قوله وذكر ابن سينا ما ذكرنا من معنى الماهية
بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور
معناها بشرط ان يكون المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا
منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد
في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع
حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون
متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا
اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط

وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له واما يقال له الجزء لما يتبع جزءا من حيث ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظة في تحصيل صورة الانسان وامافي الخارج فمتاخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يتحصل له شيء يعم ان يتاذ

ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني
نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما يقال للجنس والفصل
انه جزء من النوع لان كلا منهما يتبع جزءا من حيث ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع والا فالجنس
الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج
لم يتحصل له شيء يعمه ويغيره وشيء يخصه ويحصله ويعينه هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه
مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول
بكونه جزءا ومنضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس او
اعتذار كان خارجا عنه الثاني انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء وصنافه بما
مر من كون الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ
بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وتحقيق الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط
شيء الرابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك الانواع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل
الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس
اليها الخامس ان الماهية اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان
تصور النوع موقوف على تصور الجنس والفصل وعروض الجزئية والجنسية واخذ هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث
اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان محض المعلوم انما اعتبرت في الصورة العقلية من المفهومات الكلية فيكون
الماهية من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم الماهية الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
فانما هو بحسب المبدا فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الماخوذ ماخوذ
عقلية متقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن الماهية ماخوذة من
مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق ميها لغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده
هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما بينه
وبين الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه
وذكر انه قد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية
لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا ضبط
ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة لما ذهب به التجريد من انه ليس من تصانيفه
شرح جلاله قدره عن ان ينسب اليه قوله المبحث الثالث الماهية اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوحدة

وقد يدل على التركيب الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي او شيء من لوازم الماهية لا بمجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي وقد يعتبر التركيب والبساطة متضايفين فيكون بين البسيطين بعموم من وجه وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب بالعكس فالاشتباه

واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلومة بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان
كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد
بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد
اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم منه
وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان منع المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه
الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه على ان الاول التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
قوله وقد يدل على التركيب يعني اذا اشتركت الماهيات في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على كل من الماهيتين
مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي
المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا لامتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزءا وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي
جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس
بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم
تركيب الماهيتين كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركيب الماهية الممتازة بالذاتي او لوازم
الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كماهية الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احديهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك
في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم
التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان
وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية
والامكان ونحو ذلك قوله وقد يعتبر البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه
والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه جزءا في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه
من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان
وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى
جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك فان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر
في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون
الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر كونه
جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة

ولا بد من تقدم الجزء ذهنا وخارجا فيلزم الاستغناء عن الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الا ان الخاصة الاولى حقيقية والاخريان اضافيتان والتركيب قد يكون حقيقيا فيلزمه احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقومة باجزائه المادية وكالجنس الذي هو امر مبهم لا يتحصل نوعا محققا الا بانضياف الفصل ومزاحمة عليته والالفاظ تابعة الحادوبي الجنس والفصل بل النوع ولا يخفى ايضا فيد بهو الانسان في الحيوان والناطق وانما التمايز في العقل مع انه يحصل من الشيء صورا متعددة باعتبارات مختلفة متن شرح

البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء الشيء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك قطعا **قوله** ولا بد من تقديم الجزء يعني ان جزء الشيء مقدم وجودا وعدما في
الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر
الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء
منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة
وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت
بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون
هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلاثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض
الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور
الماهية وهي خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية
الثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة لذاته من غير واسطة سواء
كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر
بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط بحمل العقلية
اولية والاستغناء عن الواسطة بحمل يجوز لها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وبياض السطح وصدق الاول
بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي الزوايا المثلث للقائمتين فان **قيل** ان اريد بالخاصة الاولى التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة التقوم فيبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل
وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان
كانت علة في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مراده هو الاول
على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص ولقد بينا بطلان ذلك فالاولى
ان يبنى على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة ماخوذا بشرط
لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فيكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية
غاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد او في الذهن كالهيولى والصورة
او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك **قوله** والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء
حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع
بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
وما يتقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من
الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية
الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى عليه الفصل للجنس وحاصله ان
الذي به يتحصل الجنس اي يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارة
انه علة لطبيعة الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضمت

كالهيولى والصورة المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار وقد يكون احتياجا بالعكس فلا يلزمه والاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين متماثلة او متخالفة وجودية او عدمية او مختلطة وحقيقية او اضافية او ممتزجة متن شرح

اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى ولارتفاع ابهامها لا لوجودها
في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ظاهرة
ومن البين انه ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق انه ليس في الخارج
الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات
ينتزعها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فمدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة
يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان **قيل** هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد
لظهور انه ليس في الخارج لونية وشيء آخر به امتياز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يبعد ان يقال لونا فجعل سوادا بل جعله جملة
واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلا واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما
ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجثته
باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا والكلام في تميز الاول
عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة عند
العقل فقط قد يكون لها مباد متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد
لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر والسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض والعمق جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط
ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل على الطول والعرض فقط فيكون سطحا وعلى الطول
فقط فيكون خطا **قوله** وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك
كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة
لتشخصها وسيجيء بيان ذلك **قوله** وقد يكون احتياجا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا حقيقة وربما يضع
بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان **قيل** ان اريد عدم الاحتياج
اصلا فبطل لان احتياج هيئة الاجتماع الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس
بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورة تفيض
على المواد في نفس الامر وتستقر فيها واما في مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدا الآثار او هو مجرد المزاج
المخصوص الذي من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد **قوله** والاجزاء قد تتداخل الاجزاء
المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل
من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المتغذي والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما
على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما على الوجه الجزئي بان
يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة
فاما متماثلة كآحاد العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كالبلقة من السواد والبياض او معقولة كالجسم من الهيولى والصورة
او مختلفة كالانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل

كالعطار والغايات من المعطي او الى القابل كالقطوسة للتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس للانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم
للحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو
ظاهر وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة
من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كاجزاء الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في
الاقرب من التقرب وزيادة او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كاجزاء السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قوله
البحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة
كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركب والبسيط ممكن لان الكلام فيه وكل
ممكن يحتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فلا يتصور في البسائط
ارشد الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود
والعدم مع قطع النظر عن الوجود لا بمعنى عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومع كونه واتيا لها انما في نفسها حيث
اذا نسبها العقل الى الوجود يعتبر بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيط
مجعولة لم يكن المركبة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جعل تحقق المركب ضرورة الا ان المراد ان
يكون للاجزاء تقرر وسوف يتقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع الا انا نقول الفرق بين مجموع
التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة بتصورات متعددة وتارة بتصور
واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول
عند انقطاع اثر الوجود من الفاعل لا يكون حاصلة في الخارج بكلها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان
المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه والا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج
بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده
ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق
هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر
التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة
على تقدير تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود
او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات
فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء والا فما صدقت عليه من الافراد فيجوز ان
يكون المجعول ولكن الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف
والانضمام قالوا اي القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان
لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان لا يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب
فلا نم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكون الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول

فان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون الانسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للا يجاب
قوله فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية
الممكن واجزائه بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول
هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي
ليست مجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا
فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج
الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من اللوازم
الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الماهية كالهوية كتناهي الجسم وحدوثه
حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم
الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اولا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية
الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية عرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها
الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يراد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اعني الاحتياج الى
الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية
بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة
وان اشتركتا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى الفصل الثالث في لواحق الوجود
والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة
والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه
فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف
جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من
لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير قوله المبحث الاول تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته
ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود
وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما
على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ولصدق التعين دون التميز
حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس قوله المبحث الثاني التعين امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان لوجهين اذ لو كان لكان الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وننقل الكلام اليه ويتسلسل
لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم لو كانت التعينات متشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين ونحن نقول
هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذوات وانما تشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين فلا نم ورود ان الكل موجود ماهية
كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في الواجب محل نظر فلا اخص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة
باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات العارضة

لشيء ونقيضه ثبوتي ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما فلا حصر او ما صدق عليه اللاتعين عدميا متين

الى لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور
الاعتبارية كتقدم التقدم وحدوث الحدوث الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصه هذا الشخص من النوع دون الحصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية
على تميزها ولا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبحالها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض
هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم الدور كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا بياض آخر وحاصله
ان هناك دورا معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متشخصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس
تتمايز بالفصول ولا يتوقف احدهما من كل منفصل لحصته على تميز لها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالذات
فكذا تميزه لكونه متفاديا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر
لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
معاديه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو نفس الحصة فيلزم تقدم الهذية وهو التعين والتميز قلنا لم يجوز انه معروض الهذية
فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين قوله احتج الى الغزالي آخره اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء التعين لكونه
عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فقط
ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما
في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا امر اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد
بالمتعين هو كزيد الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس هو مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان
مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهوم مفهوم الانسان الكلي
الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم
فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يحصل من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا
لا يتكثر بنفسها كما سبق من ان الماهية من حيث هي هي لا يقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من العوارض
الموجودة المخصوصة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا
نوعه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن شخصيا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه والجواب
عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة وتعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين
لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدميا للاتعين مطلقا او لتعين آخر اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التعين لما
عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال
واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما عرفناه من انه اعتباري ولو سلم
فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق
على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين

من ليس لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق فلا يكون مميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم
الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه فيكون الشيء لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها
بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر خاتمة افراد النوع انما تتمايز بعوارض مخصوصة ربما ينتهي
الى ما يفيد الهوية والتعين قد يطلق على المعدوم ويقال عدم امر ما وعلى ما لا يدخل في مفهومه العدم والوجودي خلافه والتحقيق على ما هو ثابت في نفس الامر من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتبار
بخلافه فتعود بالمقيس المراد بالثبوتي والعدمي وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق طلبا
متغاير

لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فروع كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه
كالكلية والعموم وبالجملة لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التعدد انه عدم
لعمر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا ولا يكون معينا وان لم يكن
التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم
الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع بين النقيضين والجواب انه ان اريد
بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن
تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء
لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر قوله خاتمة تصور الشيء بوجه ما وان كان
كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما يستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق
ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة
بنفسها او بحالها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف
المواد ونحو ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد
في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول
الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد للتحصيل مع المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري
فيقال العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم قبول
الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي خلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او
مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعمى وجودي وفي المواقف ان الوجودي
ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له اي بحسب الخارج كالسواد الا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به
فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وسواء لم يعرض له الوجود لجواز وجوده ما لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا اثبت للموصوف
كان ذلك بوجود له وهذا الكلام لا يتناول الامور الاعدمية اذا قلنا شيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح
ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود
فالاعمى وجودي كالانسان وغيره من المفهومات من الموجودات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل
وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل
الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية
اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اذا لا يقبل الشركة عدمية قوله المبحث الثالث لا بد في
التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل
بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على

المبحث الثالث التعين سوقف على امتناع الشركة فيه فلا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمتنع الشركة فيه بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخاص لتحققه عينه قطعا ويتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فيتحقق في فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التي يلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثر الافراد بتكثرها منتهى نبد

ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذاية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون الكلام في المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كليه وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كساير الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وساير الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة ما يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فيتحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه لكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بعد التشخص يكون متقدما عليه وهو ممتنع فيتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى الشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق للكلام والمراد بمحل الشخص موضوعه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة يستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى محل الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان من الاضافة متاخرة عن وجود العقل المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما بماهيتها فلا يتعدد افرادها او بالشخص المعلول فيدور او بمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه بما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات

المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة او المركبة اي محمول الوجود او الرابط بواسطة قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم واللاضرورتهما تعريف لفظي المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان ان كان بالنظر الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري على ان وصفي او وقتي او غيرهما وبالذاتي واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا ووجب الوجود للشيء وممتنع الوجود نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة فالاول كزوجية الاربعة واجب الوجود لها لذاتها لا واجب الوجود لذاتها منتهى

٣٧

حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع علينا ما هو دائم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المواد تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى قابل اخر وانما يفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكر وبعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة فيما سبق فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة بتعين حالها بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان خروج سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه مقابلا للامكان او لان المراد بلواحقها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما قوله المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان محمول الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته لكنه يندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجوب والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا والحق ان المفهومات الوجوب لكونه تاكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الجوا... ربما اعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع قوله المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لشيء اخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وهو ان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المدحرج وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم الماخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ قوله والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود

و الامكان ذاتي لا غير وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر فيصدق على الممكن ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يعم اه
بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ومن اشترط فيه العدم في الحال كانه اراد به لمكان طريان الوجود في المستقبل فجوز امكان العدم بشرط الوجود في الحال
ولا يلزم الجمع بين النقيضين وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط وشدة وضعفا ويسمى استعداديا متن

لذاته كالبارئ تع وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف
بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا
اليه كالفردية للاربعة فلوازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود
لذاته بمعنى اقتضاء الوجود من الذات ليلزم المح وبهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث
عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها وذلك لانه ان
اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية
نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر ولانه لم يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب
ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هو انه صدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لا
فرق بين قولنا يوجد له كذا وبين يصدق عليه ويحمل وذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قوله
والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم
بالغير فيرتفع ما بالذات ويصح بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قوله وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل
للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع
انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود
وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العام فان العامة يفهمون من نفي الامتناع في امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن
امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوم واحد اعم من الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب
ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا لانه لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء عند الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع
ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه
ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا ينحل ما يقال على ما تقرر من كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا
لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان
كل ما ليس بممكن عام قوله وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان لا
يقابله الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذكر في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف
الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة يجب الخلو عنه
ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه والتحقيق انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب
ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حصول
العدم فيلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال
من غير لزوم المح قوله وقد يعتبر اي الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض لتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد
منه او القليل كالاستعداد للنفس الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكالاستعداد للكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم

والغير بان يتنافيا لكان في اكثر الضروري فهو تقابل المضاف اليه ونقيضا وجهان وهذا اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالة كما بين الذاتي
والغيري من الوجوب والامتناع لا لاستلزامه الامكان المنافي للذاتي والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة وبين الامكان والذاتيين انفصال حقيقي
والانقلاب مح فان قيل الحادث ممتنع في الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة حال الوجود ثم تمتنع قلنا الفرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث ممكن في الازل والازلي الحادث
في الازل ممتنع وانما امتناع المقدورية بعد
الوجود غيري لا ذاتي متن

وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعدم العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود
ت لحصول الشيء بالفعل قوله وعروض الامكان بمعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت
مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما تعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها
او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك
عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر
لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا عند من يثبت الواسطة قوله والغير بان
يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير متنافيان لان في كل منهما الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى
تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلين في المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم
صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر بطريق الاتفاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس واذا اضيف
كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر
فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء من المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا
اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بان يعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير
ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا
منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول
وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب
اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد
العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب
بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب
فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات
وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود او لا الثاني
اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذه الحقيقة منفصلتان كل منهما مركب من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة
يكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضرورة الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم لغا
لا خطأ العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بعرض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيجعل ان
او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فيتوكد هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب مح لان ما بالذات
لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا الا فرق لا يكون بمقتضى الذات بل مع شرط الاوقات
فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية ينافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن يعلم وجوده
ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث
فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث ممتنع في الازل بل ممكن ازلا وابدا

المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة فالثلثة في نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل او التلفظ جهاتها وقد ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما في قولنا البارى
واجب او موجود واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود بتعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغير نسى بالامكان وكل
ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس المبحث الرابع كلما يوصف ان فرد يوصف منه بمفهومه كالوجوب والقدم والحدوث ومقابلاتها والتعين والبقاء و
الموصوفية فهو اعتبارى لانه لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة لحوله على الشيء بالاشتقاق منه وانما ذكر في الاعتبارات غير كون الشيء
انه بحيث اذا عقل سنداه الى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام في البواقى متى

فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دايما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني انا لا نم ان مقدوريه الذي بعد وجوده
يصير ممتنعه بالذات بل انما تمتنع بالغير لانه هو المحصول حتى لو ارتفع لبقى مقدورا كما كان قوله المبحث الثالث جعل الوجود رابطة بين الموضوع
والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة
في نفس الامر يسمى مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او يتلفظ بها يسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفسها كقولنا الانسان
حيوان بالوجوب فيح يصدق القضية او لم يطابقها بان يكون اعم منها او اخص او متباينا وح قد يصدق كقولنا الانسان حيوان بالامكان
العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصر على المواد بل تجاوز الى الجهات بما لها من التفاصيل
لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهي انما تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل
بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم مترددة في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سواء جعلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب
وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب
او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تع واجب
في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا
فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر
هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موصوفاتها بالوجوب لانها اقتضت ذواتها واذا اقتضى الوجوب والامتناع
غيرهما فبالامكان ويمكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية
وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس قوله
المبحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا
ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو مح لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ما له
الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو مح وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه
جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات
قانونا وذلك ان كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي كلما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع
فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا محمولا بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم
التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم يكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول
طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زايدا عليه قايما به كبياض الجسم
فلا يلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم بط لان الوجوب اذا كان واجبا
كان الوجوب محمولا عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى
انه وجود والوجوب واجب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فايدة ولم يتصور فيه نزاع ثم نفرع ذكر في الامور
الاعتبارية بان يعتبر العقل اوصافا متعددة ينقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقد يرد في المطارحات بوجه اخر يندفع
عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عند من اعتبار

وقد يستدل بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات الاول عدم الصدق الثاني امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جايز
الزوال وفيما لو كان ما به واجبية الشيء ممكنا فهو اولى الثالث عدم الشيء مع نفسه او التسلسل ضرورة تقدم المتقدم بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة
تقدم الموصوف على العارض الخامس قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشيء لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده والاول من محل هي الانقلاب ضرورة ان الامكان
نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجدت في غيرهما فيكون الممكن قبله واجبا او ممتنعا في
اكثر الزمن للمجال مجال

عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان
موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود هو القطع بان ليست
الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وحدات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وكذا
هذا في تلك الامكان مغالطة اشتراك ومواد انا فالمعنى بان البارى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج الاحوال الذهن فنقول
وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا محققة في الخارج لها صور عينية
قايمة بالموصوف كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى
قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث
في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى مفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا كما ان انتفاء مبدا المحمول
في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى قوله وقد يستدل كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا نزاع
فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم بط لان الممتنع يجب العدم والمعدوم الممكن يمكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من
الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم
لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كساير الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو مح بالضرورة بيان
اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قايما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير
فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب يستلزم امكانه
ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لا يمكن الا يكون واجبا لذاته
بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان
الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود لانه لا معنى للواجب الا ما يكون
وجوده ووجوبه وساير صفاته لذاته وان سميت كلا منهما ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زايدا في الذهن والخارج
جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يكن
موجودا واجبا بالذات او بالغير ليصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوب اخر الرابع
انه لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض في الو
بالذات واللازم بط للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم
الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما الخامس ان
الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان
الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الاول او
بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودا ان توجد قبل الذات السابق بل ان

الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو عين الانقلاب
قال قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المح قلنا انما لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر
الا بحسب التعقل يعني انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب
لان الماهية حالتئذ معقولة الحقيقية قوله احتج المخالف قد سبقت الاشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي التي كانت
بالسابقة اذا علمت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وحجة المخالف
انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انه لم يسوهم لعدم تحرير محل النزاع ان اقتضيا النزاع
التوهم فالوجه الاول من متمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته
ضرورة ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم بط لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا
ليس ثم شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو
كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع
بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه
موجودا يوجد بعض افراده كالانسان الصادق على المعدوم والممتنع الغير مع نحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده
الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من
انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل
كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامكان معدوما
وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة حكم ممنوع نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان في نفسهما
ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها
في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان
فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه ان كلما صدقت الضرورية
في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس يعني ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل
موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق
لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وذلك لان الوجوب والامكان لان ما
لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم بط للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض
العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع وايجابه امرا ثابتا في نفس
الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا
ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج
سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فان العدمي في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا هو معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى
قولنا الامكان له ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني

٤١

ذكر على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه
فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق
عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية
وبعضها سلبية قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب ولذا لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وتلازم
هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري يظهر بعد تلخيص مفهومي الموضوع
والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده والعدم ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون
لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا الحكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ما قبله من
الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق
بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه
فضلا عن ان يكون ضروريا والى المختار يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون
بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب
فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب قوله والاستدلال للقائلون بان الحكم
بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات
الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب انا لا نم
بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة
لانه لا ثالث قلنا نمنع المنافاة لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن حال ما ترجح وجوده وترجحه امر
حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث
فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا معنى لرجحان الوجود ح كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود
الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام هكذا الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان اصل النظر
يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود ضرورة ما يسمى اثر وجود
الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر ثم من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا
فمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمنع عروضه
للمؤثر انه يصير حكما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاول منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي
قائم بالمعقول من الممكن عند الحكم بحدوثه قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كثيرين من الحكماء واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهاتها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثيره فيه اما ان
يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي
كان والوجود الذي يعطيه وما ذكره في المواقف من ان كون التأثير حال العدم بط لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يتصف

٤٢

اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى موثر الوجود ليس على ما ينبغى لان الكلام فى التاثير بمعنى الايجاد والاصطلاح ان التاثير حال الوجود ايجاد
الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا الا ان يقال فى الكلام اختصار
والمراد التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود فهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفى محض واما حال العدم فهو باطل لانه جمع
بين النقيضين ولان العدم نفى محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى موثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند
الى موثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفى التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج
الى موثر فى وجوده لاحتاج اليه فى عدمه وهو باطل لانه نفى محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك حل الشبهة بعينها والمذكور فى كلام الامام
ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر فلا تاثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار
ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود ما لوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما ان التابع فان السواد قائم بالجسم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد تختار ان التاثير حال العدم
ولا جمع بين النقيضين لان ان الاثر عقيب لكن التاثير بناء على ان الموثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومنع امتناع التخلف انما
يتخلل آن ومن ثم [illegible] من اجاب بان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود الاثر لموثريته وهو
معنى التاثير فيكون ذلك آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره للممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا موثر لتوقف
بلا مرجح لما وقع واللازم باطل لحكم الضرورة فى مثل العطشان يشرب احد الماءين والجائع يأكل احد الرغيفين والهارب يسلك
يسلك احد الطريقين مع فرض التساوى وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن
بلا سبب وترجيح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل
هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا م بل انما وقع بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج
الممكن فى وجوده الى الموثر لاحتاج اليه فى عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفى محض لا يصلح اثرا والجواب لان العدم لا يصلح اثرا
منشأ الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا احتاج العدم الى الموثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود
فان المقتضى فيه سالم عن المنع وان صح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه لو كان نفيا صرفا بمعنى ان ليس له شائبة
الوجود العينى لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى ممكن الوجود فيستند الى عدم علة
وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقى على عدمه الاصلى او اتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا
او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فتفتقر الى موصوف وجودى الا انه لا تاثير
فى الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا م هو ممنوع صورة السلب او الصدق على المعدوم فى الجملة لا يقتضى كون المفهوم الكلى
عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تاثير الاعدام م والتحقيق ان تساوى
طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل ممتاز عن الآخر
فيصلح احدهما علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوحه علية للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج
ومنها ان الممكن لو احتاج الى الموثر فتاثيره اما فى ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر فى نفى
شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير ام لم يوجد وان الوجود حال
لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان والجواب ان التاثير فى الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية

اى الوجود الخاص بان تحصله للماهية لا بان تجعله وجودا ومنها انه لو وجدت موثرية الموثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا
ممكنا له موثر واحتياج ويتسلسل والا فلا مع بان موثرية الموثر او احتياج الاحتياج نفسه لان ذلك ممتنع فى الامور التى لها تحقق فى الاعيان
والجواب ان كون الموثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافى كون الموثر موثرا او الممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل فى العقل
دون الخارج لكان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاثر فان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون
جهلا لو حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاثر انما هو كون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الموثرية
او الحاجة قوله البحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين للامكان وعند قدماء المتكلمين
لحدوثه وقيل للامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتض للوجود
والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم ام لم يلاحظ وتجوز
على ابطال مذهب الخصم بان الحدوث صفة للوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير الموثر وهو
عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءا لها او شرطا لها لزم تاخر الشئ عن نفسه بمراتب
وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشئ ربما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه
من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتاخر
عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى الموثر والحق ان حكم العقل بالاحتياج انما هو بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث
فيحكم بالاحتياج كما يحكم بان علة الحصول فى الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان الكلام فى تعيين
[illegible] والابطال مغالطة واما فى الاثبات فكلام المتاخرين اظهر وبالقبول اجدر ولتعترض بانه لو كان علة للاحتياج الى الموثر هو الامكان
او الحدوث وهما دائمان للممكن والحادث لدام احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير فى حال الوجود
وقد حصل بمجرد وجود الموثر فيلزم تحصيل الحاصل لحصول سابق والملازمة بالبقاء او فى امر آخر متجدد وهو تاثير فى غير الباقى اعنى الممكن والحادث
فيلزم استغناؤهما عن الموثر وكون الامكان علة الاحتياج غلط آخر وهو احتياج الممكن الى الموثر حال عدمه السابق مع انه نفى محض ازلى
لا يعقل له موثر والجواب ان معنى احتياج الممكن والحادث الى الموثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه
بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام الموثر واذا تحققت هذا فاستمرار الوجود اعنى البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى
الزمان الثانى فمعنى قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع فى ذلك قوله البحث السابع الجمهور على
ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن لكونه اسهل وقوعا لان [illegible]
لتحققه بدون تحقق سبب موثر وحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده
الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق وهذا القدر لا يقتضى
اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذى يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى
ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب حادث فبطلانه ضرورى لانه يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع
الطرف الآخر بمرجح خارجى قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجى وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة
شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهى اولوية بالغير لا بالذات وهو ظ وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل [illegible]

البحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا او الحدوث صفة للوجود المتاخر عن التاثير المتاخر
عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو النسبة للماهية الى الوجود لكنا نحكم
من الاحتياج والجواب بانا لا نسلم ان الامكان متحقق فى وصف الاحتياج بل ان العقل بلا ملاحظة الامكان فيحكم بالاحتياج كما يتنازل عليه الاحتياج الى الحيز وهو التحيز فهو اعلم بعينه والاعتراض بانه لو احتاج
حال البقاء لان التاثير حال البقاء فى الوجود تحصيل للحاصل فلا بد فى البقاء او باق ام معلا تاثيره غير الباقى جارية الامكان مع زيادة حاديا فقد الوقوع فانه نفى محض والمحوج ان منع الاحتياج الى الموثر
توقف الوجود او العدم او الاستمرار على امر ما البحث السابع لا اولوية لاحد طرفى الممكن نظرا الى ذاته وقيل بالاولوية العدم مطلقا وقيل بالاعراض السيالة والنظر انه ان اريد الاولوية بحيث يمتنع الوقوع من جانب
فضرورى البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة الاسباب فجائز الى الغير وان اريد اقتضاء تاما للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فمحتمل والاستدلال على امتناعه بانه لا يمتنع مع تلك
الاولوية وقوع الطرف الآخر وحينئذ فان وقع بلا سبب فرجح المرجوح او بسبب فموقوف على عدمه فلا يكون اولى لذاته وبان الاقتضاء التساوى [illegible] اولويته اصح تحكم بانه انما يمكن زوال الاولوية بسبب ثم
الموجود معه على عدمه وانه لم يمكن لكانت الالوية
واجبة او ممتنعة ضعيف لان المتوقف
على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية والذى
هو اقتضاء الطرف على غير الاقتضاء التام
لا يلزم منه امتناع زوال الاولوية وقد عرفت
فضلا عن كونه ضروريا والرازى وقوع الاخير
بالاولوية الخارجية منتهية الى حد الوجوب

اولا بد من مرجح لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى مع استواء الحالتين ترجح بلا مرجح فالممكن مالم يجب صدوره لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق ولمن مع الثاني
الاصلاح بالحق او التعقل بلا اعتبار العقل عند ملاحظة من المعارة بمعنى انه يحكم بانه لم يجب ومذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة المنهج الثالث في القدم
والحدوث وفيه بحثان البحث الاول تقديرلهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يتعال باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم
اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس متن

فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب لئلا يلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجهين
الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته مع تلك الاولوية لما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاول
واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف ولما ان يمكن وح فوقوعه اما ان يكون بلا سبب يرجحه فيلزم ترجح الآخر
اعني الطرف الغير الاول او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات
الممكن بل مع عدم ذلك السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان
التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما انه لا يكون
الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي
تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث
انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم يكن الاولوية ذاتية لتوقفها على
عدم ذلك السبب او لا ان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل كان واجبا
ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه
فضلا عن كونه ضروريا فلا يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود او اقتضاء ما لا الى حد الوجوب
والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الذاتية على حالها باقية غير زائلة
قوله اذ لا بد من ذلك انتهاؤها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة
واللاوقوع اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره من العلة ثم يوجد وجوبا سابقا
وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم ومذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير
معقول اما بالزمان فظ واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو بط لان الوجود والوجوب
ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني
وهو ايضا بط لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار
العقل عند ملاحظة معنى المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل
حكم العقل بهذا الترتيب بط لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل الى التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان
جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل وكون
الوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة من جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار
من تمام العلة لم يحصل الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه قوله المنهج الثالث
في القدم والحدوث والمتصف بها حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتبار وقد يتصف بها العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو
الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا ومذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء

ولا قديم بالذات سوى الله تعالى واما بالزمان فذهب الفلاسفة الى قدم كثير من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى والمعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة في الازل
مع الذات ولا يتعلق بالوجود والاثماء ضوابا بالثبوت والتقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم فرورة والمتاخر متاخر وكذا الموجب لو امكن تخلف عن تمام
العلة ترجح بلا مرجح ومآل الاعتبار ان التاثير حال البقاء ايجاد للموجود موقوف بالسبق متن

الكثير والحدوث لكونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس
كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالابن فانه اقدم
من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو
مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قوله ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما ثبت من ادلة توحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم
بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما ياتي والمتكلمون منا الصفات فقط حيث قالوا ان
ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادثة بالزمان ولما كانت المعتزلة تقول بالقول بتعدد القدماء نفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى
ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات عن الالهية فانهم القول بتعدد القدماء وهذا
تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة
ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل في ما حكى الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا
بالثبوت فلا فرق فلا معنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف
عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو من تسامح قوله والتقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار
يعني ان الاثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد الى الايجاد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة
والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون
الزمان وفي جواز كون الشيء قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا
الى الواجب تعالى ويكون معاد الوجود لا تتقدم بالذات كملا حركة اليد والخاتم وهذا اشتبه بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا والجواب لما نقل
بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لا نم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج ثم صرح في شرح الارشاد
بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والا لان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوات الطبائع
الحيوانية الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير بان هذا اعتراف منه بتنزيه الله تعالى
عن الصانع والانكسار عنه بكونه موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار واشهر منه ان يقع قوله دون الموجب اي لو امكن مؤثر قديم موجب
بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وساير ما يصدر عنه بالذات او
بالوسائط القديمة قديما اذ لو كان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا
الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم الموجود
فيتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وهو كما نسبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو
غير لازم وان معنى تاثير المؤثر فيه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من ان يكون هناك

فان قيل دوام المعلول بدوام علته التامة ضرورة فجميع اسبابه الحادث الى القديم بل لابد من سبق حوادث متعاقبة متعلقة باستعدادات معاونة منتهية الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء

تحصيله ما لم يكن حاصلا لئلا يلزم حدوثه **قوله** فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته واستناد عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب لما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسايط قديمة كالثاني والثالث لما سياتي من امتناع التسلسل وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو مح فان **قيل** لم لا يجوز ان يتوقف صدوره من الموجب على شرط حادث قلنا لانه يكون حادثا والكلام في القديم فان **قيل** فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا **قلنا** امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فامتنع العدم وانما ذكر هنا راي الفلاسفة فان **قيل** صفات الواجب عندكم موجودات قديمة مع استنادها اليه بطريق الاختيار وبعض الايجاب **قلنا** علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا يكون اثرا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينها وسيجي لهذا زيادة بيان **قوله** زعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا يبعد ان محل هذا السؤال وبيان منع النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا يبعد ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب منها وهو مح لما سياتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل يلزم انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل **واحتجوا** على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان هو وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا يقتضي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قايما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان وعدمه لعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان **قيل** الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها **قلنا** امكاناتها قايمة بها اذ ليس للقديم حالة عدم الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان **قيل** امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجوده والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يندفع به هذا الاشكال **والجواب** انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجوده وذلك الحادث ولا يكون هناك امتناع الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المحاسو لم اشارة الى التغاير بين الامكانين وذكر من وجوه اقربها ان الذاتي لا يتصف برجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يتصف به لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهي من النطفة وهي من المادة

واما المتى فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان ورد بان مبنى الاول على ما زعموا ان السبق ومقابله يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعرفنا قد يكون بالذات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان اخر ولا يقدرنا تسمية زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان المتحقق منه ليس الا الذي هو ما بين اجزاء الزمان وانما تقدم من الغير بواسطة هو ان يمنع تقدم الاب على الابن معدم زيادته وقد يرجع الرتبي والشرفي اعتباري الزماني والزماني الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالمعنى فيما بالذات وبالطبع متى

٤٤

النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد من الكل والاكل الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كالمكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعايد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهياة اياه لافاضة الفاعل وجود الحوادث فيه كالصورة والعرض لو معهم كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند علم الحادث زايلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى النهاية وعند ذلك الزوال بورحيب فيه تردد **قوله** فان **قيل** العلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد لا الامكان الذاتي وهو كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا يتعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود الوجود لما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود جسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء اخر او يوجد له شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود لشيء حتى يوجد لشيء الاخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى الموضوع يتقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه كالاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قايما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليتقوم به وهو مح لانه عرض لا بجوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عايد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا واستدل على ذلك التفصيل لا فاسد فانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجودي فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى هذا لكن من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على سبق المادة للحادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث مجتمعة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون واحدا منها وهو مح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل للحادث بحسبها حالات مقربة الى الفيضان من العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث **قوله** واما المدة فاحتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولا نعني ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان التقدم امر وجودي ولذا هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نم انه وجودي بل اعتباري لا يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان حاشا هو من الموجودات متحيز وانما يبتني على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده ولا اشتباه انه حكم عقلي ضروري والزمان ليس من التقدم الا نفسه **والجواب** ان مبنى الاول على افتقار كل حادث على سبق

صادرات متعاقبة وتوالدت مبتداة فيه وبنى الشارح عليها ما نسب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة يعني
ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما
بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي يكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس
لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب
الوضع كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان عدم
الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس
على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان الان كلا من الامس واليوم زمان لا انه مظروف الزمان وما قال في
بيان الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا
فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف
وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر
الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري فالاول
ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان
والا فبالعلية والثاني يفتقر لا محالة الى مبدأ الاعتبار فان كان كمالا للمتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا يخفى انه ليس الا وجه ضبط
مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود لكل الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجه
فالزماني بالمعنى الذي ذكروه شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير
العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من
هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضر بان استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال
بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون
تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي
بين اجزاء الزمان وانما يعرض العرض بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يكون
عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى آخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ
والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان له صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور وجود
الى الزمان بوسط او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود
اللاحق وشرط له كالحركة في التقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من
غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتاخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة
التامة ام الفاعلية فيه تردد وفعلى الاول يكون المتقدم والمتاخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات
المتقدم بدون ذات المتاخر بان ينتفي بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا بل عدما والمتاخر يستلزم
وجوده الا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن

وَمن ههنا تردد وان مقولية السبق ومقابليه بالاشتراك او بالتشكيك المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث المبحث الاول هما من الاعتبارات
العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال ولا يتيسر تعريف كل الا بالآخر والقطع بجواز الانفكاك في التعقل وبان
الكل اول التعريف ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كانت الوحدة مساوقة له ولا يستدل على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم
الكثرة ومن اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم بعينه واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدمات وجوديا وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءا منه
وان ليست الكثرة الا المتالف من الوحدات فيلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يتعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات والملاحظة
ضعيف متن

او اعتبر اي قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى
هذا فقياس باقي الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال للتقدم بالطبع والحق
ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا يخفى ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط والحكم ليس
يتحقق على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف قوله ومن ههنا تردد واقد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية على الا
الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا للكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا
على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية
اشد منه في العقلية وكلام هؤلاء مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع
بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والاقليس للفظ التقدم مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد
هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كالتاثير في الذي بالعلية وكونه مفتوحا وشرطا في الذي بالطبع وكونه مضي له زمان اكثر في
الذي بالطبع وهو بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول
ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد اشتماله على امر
زائد هو احد الامور المذكورة بعينه فيأتي الى كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل وهو مفهوم احد
المعاني قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب
والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا تعرفان الا تعريفا لفظيا كما يقال الوحدة عدم الانقسام
والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا يخفى ما في استفادتهما طردا وعكسا
بالمجتمع من الامور التي ليست واما ما يقال من ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف
عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة تتم صورتها في الخيال
فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تغيير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتغيير الكثرة بالوحدة عند العقل تغييرا بالاعرف لا بالمساوي
في المعرفة والجهالة قوله والقطع اي لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة
بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فاول التنبيه على ان كلا من
الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما انا نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير ان نتعقل وحدته
او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما
انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد صار ماء واحدا او فرقنا ماء واحدا في اواني كثيرة صارت مياها كثيرة فقد زالت
الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية
لما كان كذلك قوله ويستدل على وجوديتهما نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان
وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها ان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه
العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء من الواحد الموجود وان نقيضها اللاوحدة العدمية
لصدقها على الممتنع وانها لو لم يكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر

المبحث الثاني من مروض الوحدة لا يكون من عوارض الكثرة وانه لم يكن لم مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة او لا فالمفارق وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعية او صناعية او وضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون من عوارض الكثرة والابد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية او فصلية والا فان عرضت لهما فوحدة بالعرض والا فبالنسبة والتوحد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة متن

الفنا ووحدتهما ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم متحقق واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فيكون وجوديا ايضا فيكون وجودية ايضا ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدم قد يكون عدميا كالا والاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى قوله ومن عوارض الوحدة وقد سبق ان الوحدة قد يعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وبغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع وذلك ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال المقدارين يلتقيان عند حد مشترك كخطي الزاوية وللجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان الالتحام طبيعيا كالعظم مع اللحم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة واذا امكن ان نفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كالوشي من الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع ايضا يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة دوانيق يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما تجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما فعبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي عبارة المطالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير متى ان لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بان

المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين لاختلاف الماهيتين والهويتين ذاتي والا كان فنا الاحدهما وبقا للآخر او فنا لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى وبيان يمتنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فيعتبر كل انهما ان كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر فرق لجواز ان يكونا موجودين بوجود ولعدم ذلك بانه اما احد الموجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الموجودين صارا واحدا فادعى ان الحكم ضروري والمذكور تنبيه متن

بيع بكونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة بالطبع في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك والافعال او ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او الاشتقاق قوله وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطؤ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اعلى او من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت في الاشرفية والاقدمية لكونه غير معقول قوله وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان العدد الاول لغة الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة لان الاجزاء لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية تحصل في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب يحكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية قوله ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوصل الاتصالية كما للخارج الماء من انائين واحدا او الاجتماع كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كتلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصاير بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ الكلام في خصوصية ما هو بها هو فمع زوال الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا فبعض المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا لكانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود

المبحث الرابع من خواص الكثرة التغاير والغيران عند شايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم انتقض بان المراد الانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول فمن المضاف ورد عليهم المتضايفان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل بعض مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا ثم بحسب الذات منع ثم

واحد نوقض هذا الاعتراض بانها لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين للاولين فيكون فنائه للآخر وغيرهما فيكون فنائه لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس احد الاولين صار او وجود اوا صدقلم يحكي التنقيص عن هذا المنع الا ان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في موضع الاستدلال تنبيه بزيادة وبيان تفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق **قوله** ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما في الحيز المعدوم وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد ولا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام ليخفي المعدوم وضرب الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الحيثان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكر الشيخ وهذا التفسير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمق الوثيق في الحكم وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وفي الدار وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويتحقق ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد فصادق بيقين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذا العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما وصف الاضافة فليسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان معنى الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل

والجمهور على ان الغيرية نقيض الهوهو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغيران هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الحمل ويبطل الاول استعمالهم الفاسد بان الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه والثاني اطلاقهم في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة مع العلم

تم متن

لعدم الانفكاك ودلالة انهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بعض الاستطاعة بغير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين ولتعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورده بجواب الآمدي ظاهر على ما ذكرنا والتعاطي ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا فالعالم لا يتحقق تعقله في حيز او عدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة **قوله** والجمهور على ان الغيرية نقيض الهوهو يعني ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين **نعم** في الغيرية اضافة بها تغير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو بان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص بالعرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموصوف بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لا عين لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية

وبعضهم على انه لابد في عدم تغاير الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها والاضافات في وجود سائر الاضافات في تتميمه عدم التغاير بين الذات والصفة انما يتم في ازلية غير الذات لا تعدد الازليات ومنها التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد مسد الآخر ولابد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به التماثل واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز افرادهما من الانواع الا بالمحال درد بالمنع وليس تشدد سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة تتعاقب على الجسم متى

قوله وبعضهم قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل ويرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية وتمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض قوله واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله فاولوا التنفي من ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قديم غير الله ولا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ العدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان او شيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين قوله ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف وقال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا قوله واما اشتراط التغاير فمختلف فيه فان الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في الخلاف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات بهما يصفها بهما ومن لا فلا قوله ويمتنع اجتماع المثلين اي يمتنع ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به وجود ما يتبع الوجود فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض

ومنها التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة ولا تضاد بين غير العرضين ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم يعتبر الاضافة الى معين وعند الفلاسفة كل اثنين فهما غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة متى

بهما او

مستند الى اسباب مفارقة ويمنع ما ذكره المحصلين ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل للكل منهما مع انه لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضد الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب والجواز القطع بانتفاء الممكن فروعا او استدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بان الامر كذلك بل المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد تعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر

قوله ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العين والعين مع المعنى والعدميين والعدم مع الوجود ولذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافيات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد بل الحاصل التعريف متناول لهما اذ لا استحالة في اشتراكهما في التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل فيرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم بالتنافي بينهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا التقييد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع والاقران القيد احترازا عن ضرب من مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة تطبيق من اقسام الكثرة واحكامها على راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يكونان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك

علی ما مر وکذا قید وحدة الزمان الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الکبر والابوة مع البنوة علی الاطلاق والحق انه احتراز عن صدق مثل ذلك فانهما متقابلان ولا یمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقیید بوحدة المحل فلان المتقابلین قد یجتمعان فی الوجود وفی الجسم علی الاطلاق کبیاض الرومی وسواد الحبشی قوله فالکانا وجودیین الخ اقسام التقابل فی الاربعة وبیانه علی ان المتقابلین یکونان وجودیین او وجودیا وعدمیا فان کانا وجودیین فان کان تعقل کل منهما بالقیاس الی تعقل الآخر فمتضایفان کالابوة والبنوة والا فمتضادان کالسواد والبیاض وان کان احدهما عدمیا والآخر وجودیا فان اعتبر فی العدمی کون الموضوع قابلا للوجودی بحسب شخصه کعدم اللحیة عن الامرد او نوعه کعدم اللحیة عن المراة او جنسه القریب کعدم اللحیة عن الفرس او جنسه البعید کعدم اللحیة عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملکة والعدم وان لم یعتبر ذلك کالسواد واللاسواد فمتقابلان تقابل الایجاب والسلب الا انه لا دلیل علی امتناع ان یکون المتقابلان عدمیین کیف وقد الحق المتاخرون علی ان بعض العدمی قد یکون عدمیا کالامتناع واللاامتناع والعمی واللاعمی بمعنی رفع العمی وسلبه اعم من ان یکون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلیة له کما یقال ان اللاعمی اما عبارة عن البصر فیکون وجودیا واما عن عدم قابلیة المحل للبصر فیکون سلبا لامر وجودی لیس بشیء ولو اجاز ان یکونا عدمیین فالاولی ان یشق الحصر بوجه یشملهما کما یقال المتقابلان ان کان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر فیه استعداد المحل فی الجملة لما اضیف الیه السلب فتقابلهما تقابل الملکة والعدم والا فتقابل الایجاب والسلب وان لم یکن احدهما سلبا للآخر فان کان تعقل کل منهما بالقیاس الی الآخر فتقابلهما التضایف والا فالتضاد وقد یستدل علی لزوم کون احد المتقابلین وجودیا بانه لا تقابل بین العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق علی المقید ولا بین العدمین المضافین لو صبر احدهما انهما یجتمعان فی غیر ما وقع الاضافة الیه اما بطریق الصدق فلانه یصدق علی الحجر انه لا اسود ولا ابیض واما بطریق الوصف فلانه قد وجد فیه الحجر التی هی لا سواد ولا بیاض وثانیهما ان من شرط المتقابلین ان یکونا متواردین علی موضوع واحد کما اشرنا الیه وقد صرح به بعض المتاخرین وموضوع العدمین المضافین کاللاسواد واللابیاض متعدد ضرورة انهما لو اضیفا الی واحد لم یکونا عدمیین وبهذا یخرج التضعیف عن اشکالین احدهما ان معدل الانسان مع الفرسیة واخلی فی حد المتقابلین ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه لیس احد الاقسام الاربعة اما غیر التضاد فظاهر واما التضاد فلا لطباق علی انه لا تضاد بین الجواهر لامتناع ورودها علی الموضوع وثانیهما ان الملزوم وعدم اللازم کالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما ولیسا احد الاقسام اما السلب والایجاب فلا جتماعهما فی الکذب کما فی البیاض واما غیرهما فظاهر ووجه التضعیف ان مثل هذا لیس من التقابل لانتفاء التوارد علی موضوع واحد وفی هذا الکلام نظر اما اولا فلان ما ذکر من امتناع العدمیین انما یکون اذا لم یعتبر اضافة احدهما الی الآخر کما فی اللاسواد واللابیاض بخلاف مثل العمی واللاعمی والامتناع واللاامتناع واما ثانیا فلان الموضوع فی التقابل لیس بمعنی المحل المقوم للحال حتی یلزم ان یکون المتقابلان من قبیل الاعراض البتة للقطع بتقابل الایجاب والسلب فی الجواهر مثل الفرسیة واللافرسیة بل صرح ابن سینا بالتضاد بین الصور اعتبارا بالورود علی المحل الذی هو الهیولی واما ثالثا فلتصریح ابن سینا وغیره بان موضوع المتقابلین قد یکون واحدا شخصیا کزید للعدل والجور او نوعیا کالانسان للرجولیة والمراة او جنسیا کالحیوان للذکورة والانوثة او اعم من ذلك کالشیء للخیر والشر واما رابعا فلان الکلام فی اللاسواد واللابیاض لان العدم المضاف الی السواد والعدم المضاف الی البیاض الا تری انك لا تقول باختلاف الموضوع فی البیاض واللابیاض نظرا الی ان اللابیاض عدم مضاف الی البیاض فیکون موضوعه البیاض فان قیل من التقابل ما یجری فی القضایا کالتناقض والتضاد فان قولنا کل حیوان انسان نقیض لقولنا بعض الحیوان لیس بانسان وضد لقولنا لا شیء من الحیوان بانسان مع انه لا یتصور

اعتبار ورود القضایا علی محل فالجواب من وجهین احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم کسایر النسب من العموم والخصوص والمباینة والمساواة فانها تکون فی المفردات باعتبار الصدق اعنی صدقها علی الشیء وفی القضایا باعتبار الوجود اعنی صدقها فی انفسها والمعتبر فی التناقض والتضاد بین المفردین امتناع الاجتماع فی المحل وبین القضیتین امتناع الاجتماع فی الوجود وثانیهما ان یجعل مقابل الایجاب والسلب اعم من ان یکون فی المفردات او القضایا ویعتبر موضوع القضیة موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت عنه اما قال المحققون من الحکماء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا الصدق والکذب فبسیط کالفرسیة واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان الاطلاق یعنون المعنیین علی موضوع واحد فی زمان واحد ومحل وقال ابن سینا ان من التقابل الایجاب والسلب ومعنی الایجاب وجود ای معنی کان باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی ذاته او لا وجوده فی غیره قوله وقد یعتبر فی التضاد ما هو من تفسیر التضاد وتفسیر الملکة والعدم هو الذی اوردناه قوم من الفلاسفة فی اوائل المنطق واما فی مباحث الفلسفة فقد اعتبروا فی کل منهما قیدا آخر وهو فی المتضادین ان یکون بینهما غایة الخلاف کالسواد والبیاض بخلاف السواد والصفرة وفی الملکة والعدم ان یکون العدم سلب الوجودی عما من شانه فی ذلك الوقت کعدم اللحیة عن الکوسج بخلافه عن الامرد وکل من التضاد والملکة والعدم بالمعنی الاول اعم منه بالمعنی الثانی ضرورة ان المطلق اعم من المقید الا ان المطلق من التضاد یسمی بالمشهوری لکونه المشهور فیما بین عوام الفلسفة والمقید بالحقیقی لکونه المعتبر فی علومهم المحققة والملکة والعدم بالعکس حیث یسمون المطلق بالحقیقی والمقید بالمشهوری ولما کان تقابل مثل البیاض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما لیس بینهما غایة الخلاف وکذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر قادحا فی حصر التقابل فی الاقسام الاربعة لکونه خارجا عن التضاد وعن الملکة والعدم بالمعنی الاخص اجاب المتاخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنی الاعم اعنی المشهوری من التضاد والحقیقی من الملکة والعدم لیدخل امثال ذلك وفیه نظر اما اولا فلان الضدین فی التضاد المشهوری لا یلزم ان یکونا وجودیین بل قد یکون احدهما عدما للآخر کالسکون للحرکة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذکورة والفردیة للزوجیة صرح بذلك ابن سینا وغیره فهو لا یکون قسیما لتقابل الملکة والعدم وتقابل الایجاب والسلب بل وفی کلامهم انه اعم یتناول التضاد الحقیقی وبعض اقسام الملکة والعدم اعنی ما یمکن فیه انتقال الموضوع من العدم الی الملکة کالسکون والحرکة بخلاف العمی والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا یمکن الانتقال فی النطق والعجمة وفی الذکورة والانوثة وفی الزوجیة والفردیة علی ان تقابل الزوجیة والفردیة عند التحقیق راجع الی الایجاب والسلب فان الزوج هو ینقسم بمتساویین والفرد عدد لا ینقسم بمتساویین فالاول اخص للموضوع اعنی العدد مع الایجاب والتمام له مع السلب کذا ذکره ابن سینا واما ثانیا فلانه صرح ابن سینا وغیره بان غایة الخلاف شرط فی التضاد المشهوری ایضا فلا یکون تقابل مثل البیاض او الحمرة خارجا عن الاقسام قوله ومن حکم التقابل جواب عن اعتراض تقریره ان التضایف اعم من ان یکون تقابلا او تماثلا او تضادا او غیر ذلك مما یدخل تحت المضاف فکیف یجعل قسما من التقابل واخص منه مطلقا وقسیما للتضاد ومنافیا له وتقریر الجواب ان التضایف اعم من مفهوم التقابل العارض للاقسام ومفهوم التضاد العارض لمثل السواد والبیاض ضرورة انه لا یعقل المقابل او المضاد الا بالقیاس الی مقابل او مضاد آخر وهذا لا ینافی کون معروض التقابل اخص منه بمعنی انه ما یصدق علیه التقابل قد یکونان متضایفین وقد لا یکونان ومعروض التضاد مباینا له کالسواد والبیاض فانه لا تضایف بینهما قوله وان مقولیته یرید ان من حکم التقابل انه لیس جنسا للاقسام اذ لا یتوقف تعقلها علی تعقله وهو ظاهر فی التضایف کما ان التوقف ظاهر فی التضاد واما فی الباقیین مترددو بالجملة

بخلوا ما الانتفاء بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر

معقولية على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر بحسب الذات وفي البواقي لا باعتبارها
على ذلك واوضح ذلك بان الخير مثلا عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه شرا
ينفي العرضي ولا خفاء في ان النافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل
في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا مقصور غاية خلاف
فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر وقيل مشى كلامه ان التشكيك
في الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول الشدة والضعف والاضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف الباقي **قوله** ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني
دون العيني يعني ان السلوب اعتبارات عقلية لها باعتبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا اعيان غير
متناهية لانه ليس بحجر وليس بشجر ولا سلب والاشياء غير متناهية كذا حكى ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم
انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا ثبوت السواد مثلا بالنسبة الى الاسود وهو موجود في الخارج
قوله وانهما اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما او نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا بالبتة سواء وجد الموضوع
او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف ساير الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلو
عنهما اذا خلا الاعمى والبصير والاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل فان **قيل** ان اريد بالنقل الى القضية حمل
المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود والعنقاء لا اسود لاقتضاء المعدولة
وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني الا ان الايجاب
والاول في البواقي وقد تحمل القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض ويدل
في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في
قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بلا اسود نقيض الاسود اعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود
قوله ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم **قوله** وان الحقيقي التضاد يعني ان من حكم
التضاد الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه
لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل
تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة
تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا فلا يكون للسواد ضد هو البياض
واخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور واخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء ولما كان التضاد المشهور كما صرحوا بانه
لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة
والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول
ان مبنى الاستقراء في انحصار التضاد فيما بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة
والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني
انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون

بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على
تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة
مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما
غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد
المشهور بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد والمشهور ايضا **قوله** قالوا
لا تقابل بين كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية
والمكيلية وذلك لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقومة
بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص كما سبق
في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرات الكثرة على الشيء بطلت هويته الواحدانية وبالعكس اي
اذا طرات الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام رحمه الله بقوله اذا طرات
الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والمجموع الوحدات
نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر
واما في التضايف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد
فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينافيه فان **قيل** هذا كاف في ابطال الاجتماع في المحل ينافي التقابل
مطلقا قلنا نعم لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق و
كلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية
واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس
كالزوجية والفردية للعدد او بامر عام عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان للفرسية
واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليلا على عدم
التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب
واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباريان عقليان واما بحسب
الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة
متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثير من الوحدات فمسلم لكنه
لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع ذلك الا بين انهم اتفقوا على ان المتقابلين
بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان **قيل** المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالاخر
يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان الموضوعان
في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي في جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب
الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع

المنهج الخامس في العلية والمعلولية وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شيء الا بالقياس الى شيئين وبيانهما في مباحث المبحث الاول العلة ما يحتاج اليه الشيء وان كان
الاطلاق منصرف الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وتذكر الصورة
ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاوليين علة الماهية
علة الوجود ومنها الشروط والالات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستبعد قوله في علة الوجود بمعنى ان العقل او الافظ وجود المعلول لم يجد بدونه ودخل
عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة الذي يعني اليبوسة التي هي الشرط

واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموصوف فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسير مهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا الظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يتوهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام رحمه الله بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزايلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف قوله المنهج الخامس في العلية والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا يكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها قوله المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند الاطلاق قد تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في الماهية كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما يشتمل عليهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا انه دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء ليصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام رحمه الله من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبارهما في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفاسد الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين

ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة سواء كان هو الفاعل وحده او مع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا او مع السوابق كما في المركبات وهو لا يتصور تقدمه لا الاحتياج اليها او منها
جميع الاجزاء الى عين نفس الشيء وكل من الاربع ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة والى ما بالقوة وبالفعل
المبحث الثاني يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط حادث
يقارنه كتعلق الارادة

من النوع بل من حمل على ما سبق تحقيقه وجعله الامام رحمه الله مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون هو مقولا عليه وكذا المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع فمن الجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل او الافظ حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع تبارك الله تعالى لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس هو زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي يعبر عنه بزوال الرطوبة وكذا ساير الصور فان قيل نعني بعدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا قوله ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من علل اربع البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد يكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجب للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يعود اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منها اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على الاطلاق بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع تنقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى المشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قوله المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هذا خلف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارنه الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل الا انه لا فيه للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الفروع قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول انما قارن

للايجاد او متأخرا عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع قوله فعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع
جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم
بقوله ومن غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع تمام العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها
على التجدد والانصرام يعني ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وسنطلع على تحقيقه في مباحث الحركة فان قيل
كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه
وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان
الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق يعني ان عدم
حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده يحتاج
الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن
والبناء بعد الاب والبناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ما ذكرتم العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس
الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره حركات وافعال تنتهي الى ذكره وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا فقس سائر الامثلة
فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر
هذا على راي القدماء من الفلاسفة واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قوله والمؤثر
يريد ان ما يفيد وجود الشي قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر وهذا
ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله المبحث
الثالث في وحدة المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بالعلية خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع
الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات
واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد
فلوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني
انه ان توقف على كل منهما لم يكن شي منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شي اخر وان توقف
على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شي منهما لم يكن شي منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع
اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ولا يلزم احتياج
شي الى شي واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات
الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعضها
بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تندفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي
واورد الامام انه اذا كان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا
عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك

المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا
مستغنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين
من جانب العلة التزاما ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان
يحتاج الى كل منهما فيلزم المحال بل الى مفهوم احديهما لا بعينه لانه لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب انه نعم
احديهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك
والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان المعلول نوعيا لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شي منهما في معرض الاستغناء
ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها يعني ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علتها المعينة التي
اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علة وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك
لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع
والنوع يحتاج الى علة لا بعينها الا بمعنى الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا
يندفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما انما يكون قولا بتعدد العلة او نحوه واياما كان فلا فرق بين النوع والفرد
بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة
لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان
معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل يكون هي بعينها فيه تردد وعلى ان اتحاد الفاعل مثلا
هل هو داخل في تشخص المعلول وتعدده غير ما سمي من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوصف الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها بتحريك
زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا هذه في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو
هل يكون تلك بالشخص قوله تمسك المخالف اي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا
فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ويدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل
منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا نحو الجوهر الفرد دون الجسم حيث
يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة
تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الراي الحق قوله واما الثاني يعني جواز صدور الكثير
عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع
فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي قوله احتجت الفلاسفة
على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين
متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور
عنه وننقل الكلام الى مصدريته او يتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه بعد تسليم وجوه الاول
ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا الثاني انه ان اريد بتغاير
مصدريته هذا والمصدرية لذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث
ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شي من الصور لانه اذا صدر عنه شي فقد تحققت هناك مصدرية

لكن هو

ورد بانها امر اعتباري ولو كانت محققة لم يتحقق وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بلا تناهي بل يا اذا صدر عن الواجب شيء او معلولية الفاعل من هناك سلمنا ان لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء
اصلا لكون صدوره مغايرا له ولان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يعتبر الاوامر ولا يتعدد الاعتبارات فصل الكون العبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما
يطلق على اعتباري عرض للعلة والمعلول من حيث هما كما يطلق على معنى هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول التي خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد وان اتحد فهو ان كانت
العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة يعرض لها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يعضدها شبهة فان حصل مرادهم كلا تكثر المعلول بكثر الفاعل لو لا حيثية فهو ان
ان فاعلية لهذا اعتبار مغاير لفاعلية لذاك ويلزم انه كلام يكفي في العامل تكثر ولو بالحقيقة اتحد المعلول تكلما كلام خارج عن المحصل هادم لاكثر قواعدهم المبنية على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات
العقلية لا يقدح في الوحدة الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب التعقل مردود الشيء انه اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه ب فلو صدر وهو ليس آ لزم النقيضان بخلاف ما اذا
تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة متن

مغاير له منافية لوحدة المعلول الرابع ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا لجواز ان
يكون معلولا لامر خارج اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب فحينئذ لا يتم الدعوى كلية الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر
المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون
معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر
عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد
لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذا الا
كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز
بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر
الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض العلة والمعلول
من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وكلامنا فيه ويكون في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلومات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون
الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي
بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها الارادة لها لم يصدر عنا تلك الحركة
وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر واذا اصدر الكثير عن
الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وح ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة يعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور
الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه
المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد تبين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ونرى انه زيادة تنبيه
وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته
للآخر بالضرورة والشيء هو احد المتغايرين لا يكون هو بعينه الآخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا
بصفتين معا واذا كان تكثر المعلول مستلزما التكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس
النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم المسائل
المبنية على انه لا يصدر عن البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا
لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم
مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه السابع ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه
ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وهو ليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ يستند
الى جهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض

ورد بان صدور آ لا يناقض صدور ما ليس آ بل عدم صدور آ وهو وان صدق على صدور ما ليس آ لكن لا امتناع في اجتماع الشيء وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق
وانما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه آ لا يصدر عنه آ الثامن ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته
وتخلف الملزوم بدون لازمه متن

صدور آ عدم صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام رحمه الله العجب ممن يفني
عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان فقرر بعضهم بان
عدم صدور آ صادق على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور آ وعدم صدور آ وهما
نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء بطريق المواطاة بان يصدق على الواحد انه
صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد فيه ويحمل عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي
هو الحلاوة ومنهما كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور آ وعدم صدور آ الذي هو صدور ما ليس آ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه
آ ولم يصدر عنه آ وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه آ لم يصدر ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فكذا لان نقيض
قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا صدر عنه ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر
واختلافه مستلزما للتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين
العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ورد بالمنع ابتناء ذلك
على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فلما لم
يجدوا في الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو تسخين المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قوله ثم عورضت الى الشبهة
المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف
بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل التحيز والاعراض من فروع ذلك ننقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف
بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك
قلنا هي مجموع ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نسلم
ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما تحققا فظاهر واما الزاما فلان العلة المتكلمين
وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الامرين
الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والايجاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كلا ما يصدر عن العلة فله ماهية
ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون
الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج كما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا
منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز
الدائرة مبدأ لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء
ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم
فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر
والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول تعدد وكثرة
بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شيء آخر وهكذا الى ما لا يحصى
بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات لشيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة

والذات لكن تتعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل
مبداه فيجوز ان يصدر عنه بكل شيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدا الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول
الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون
هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام رحمه الله بان الوجود
والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات
تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذا في الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب
تصلح ان تجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان تجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك والحكم بان
الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تتعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير
لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد
انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير فرجع اشتقاق السلب سلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح
الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قوله المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا
له وبنوا عليه ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها
بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نسلم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة
فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل
الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان حمل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون النزاع
او لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من
حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما
اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل
بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرض معناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني
الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه
يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له قوله المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية
القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها
بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه
الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون
بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عددا ثارها وحركاتها متناهيا وكذا زيادتها في جانبي الازدياد والانتقاص
بان لا تزداد الى غير نهاية ولا تنتقص الى غير نهاية وذكر ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل والمنفصل
النوع لا يحلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد
الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف

بحسب الشدة فان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد فرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقداره وذلك العمل او عمل بكل الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات تتغير القوى
اصنافا ثلثة الاول قوى تفرض صدور عمل واحد عنها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا شك انه يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى
يفرض صدور عمل واحد عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى
من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها
مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك
ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي
بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل
للانقسام بحيث يكون ذلك القوة التي تقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب
العدة والمدة فقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المعتقد فيه فانه كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسمانية من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا
له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فما المفروض بينهما حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر
لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة متناه على متناه لذا المفروض انه لا تتفاوت الابذلك والتأثير الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل مع انها كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها والآثار في قبول الحركة في الصغير والكبير متساويان لان ذلك
للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الآخر
ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه حركة انتهاء الكبير لكونه على نسبة جسميتهما فقوله
لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف
الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي
ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندكم
مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان يكون
القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدا ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبداء بل مبدا حركة الاصغر اصغر من مبدا
حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر
اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع
كما اذا فرضنا لحركة فلك القمر وفلك زحل مبدا معينا من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف

المبحث السادس في تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان في معروضات متناهية وهي دور الاكتفا وهي تسلسل اما الاول فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصح
قولنا وجد حركة اليد فوجد حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل عدم الشيء على نفسه غير لازم لان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء لو العلة القريبة كافية والالزم التخلف ولان الشيء
هو علة لوجوده قلنا مالم يوجد البعيد لم يوجد القريب وما لم يوجد القريب لم يوجد المعلول وهو ممتنع الاحتياج وما ذكر من كون الشيء ابتاهية علة لما هو علة لوجوده لم
لم ليس مما نحن فيه فتدبر

دورات ذهاب مع عدم تناهيهما اجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات متجددة
مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا في تاثير القوى
الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدا الواحد للحركتين بان تعتبر امن نقطة واحدة من اوساط المسافة مماسها
الطرف الذي يليها كاف في اثبات المطلوب والاخفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدا مجموع حيز الجسم حتى يكون
مبدا حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطوء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب الكم والعدد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات الفلك اوزحل ليست بجملة
موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا مناسبة اضافية موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات
متجددة متعددة متعاقبة لا توجد الامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال لكن
كون القوة موجودة عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا النظر وعليه
زيادة كلام تذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القوة باختلاف
القابل والطبيعة باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك للجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما
حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم
ان يكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم
بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة قوله المبحث السادس ستجيئ بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة
جامعة وهي ان يتراقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما
يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق
الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان
الشيء اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء متاخرا عن نفسه وموقع احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل
بديهي الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين الشيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى
المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء
على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون
علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه مالم يوجد العلة لم يوجد
المعلول لا الى ان يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء
في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وتسند المنع وجهان
الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى
البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة والثاني انه لا يكون الشيء ابتاهية علة لشيء وهو علة لوجوده وكذا الشيء قلنا اللزوم ضروري
والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد العلة القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد البعيدة
لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول والان كون ماهية

...موجودا الاول انه لو لم ينته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الموجودات الممكنة المستند كل منها الى اخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولا الاجزاء
...نفس ولعلله بل خارجا واجبا يوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استنادو كل الجزء الى جزء اخر لاستلزام اجتماع المؤثرين وعلى هذا الا يرد ما قيل ان اريد بالعلة التامة فلانم
...نفس الجملة فان التامة قد لا تتقدم بكله المركب وان اريد الفاعل فلانم استحالة كونه جزءا للجملة فانه قد لا يكون فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون السلاسل غير متناهية ويكون
...خارجة عن حق وانه ولكل منها من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لابطال التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه لا يريد ان العلة المستقلة للحركة
من الاجزاء الممكنة يكون علة لكل جزء بعضها في المركب المرتب الاجزاء بل يلزم اما تقدم المعلول على

الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء
على ما يتوقف عليه قوله واما التسلسل فاحتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة
محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من احادها للواحد منها وتلك الجملة
موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يتقدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقار
الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ما خوذة بحيث لا يدخل
فيها المعدوم او الواجب لاافتقار المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الممكن
والساير لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يتوهم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج
قد لا يكون حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون له صورة نوعية كالنبات من العناصر واما بدونها بان
لا يزيد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فوجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى للايجاد للجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها
ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغنائه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات
لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد واذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان
كل جزء منها معلول لجزء اخر وعلى ما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة
التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر
الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لانم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلسلة غير متناهية من علل و
معلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب
واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة
لبعض الاجزاء وجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا بالجملة نفس جميع الممكنات بحيث كل
جزء منها معلول لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد من الجملة جزءا لا يكون معلولا لجزء اخر بل الخارج
خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد
لبعض الاجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه
جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه انما يلزم لو كان
بعضها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهو باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه شيئا بعد شيء

او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها يكون علة للكل جزء اما بنفسها واما بجزء منها بحيث لا يكون علة لشيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة
من اجزاء السلسلة ما لا يصح ان يكون علة بهذا المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يتبع لكل جزء منه من السلسلة وهكذا الكل مجموع قبله ولا يندفع به [illegible]
علل الاحاد كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء التي تتعدد من السلسلة على نقصان [illegible] نطبق بين الجملتين [illegible] كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم [illegible]
التامة [illegible] سلسلة الاعداد [illegible] معلومات الله [illegible] الافلاك عند الفلاسفة [illegible] تضعيف الواحد مرارا غير متناهية [illegible]
زحل مع دورات القمر [illegible] يكون بازاء كل جزء جزء [illegible] تناهيهما [illegible]
بالفعل مترتبة طبعا او وضعا او تبع التطبيق [illegible] ان اعتبار الاثنينية هو التطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بفرض من العقل اجمالا في الكل وان اشترط الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا منه مد

لحكماء السرير وبينه الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة الخ فرضنا لها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته
وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب
اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير الى امر خارج عنها فاذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علتها
ايضا مرتبة الاجزاء الحدوث كل جزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه ولعلله وكل
مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلة المتقدم عليها
بحسب الرتبة حيث من الجانب المتناهي ولنا ايعبر عنه وكل المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول في الجملة
من جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويتبع لكل جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة عدم الشيء بعلة نفسه فان قيل المجموع الذي
سوا العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل ما هو من المعلول الاخير وهكذا او كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا الكل مجموع مفروض فلا يوجد السلسلة الا باعانة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا ان ارادوا الايتاج في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار
الى الاجزاء والى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان فاعله كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاد فان قيل
او اذ اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير
ومجموع مرتب قبله قلنا بل اورد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون
علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة
على ما لا يخفى وعلى هذا صار الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود
الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وايضا لكل [illegible]
لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خارج عن التحصيل قوله الثاني اي الوجه الثاني ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما ندعي تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنتهي من طرفيها المتناهي واحد فيجعل جملتان
احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تسوية الكل والجزء
وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه واعترض بوجهين الاول النقض اجمالا
بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي اللازم
باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان يكون
الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلتين من يوم الرواح واخرى من الرواح الى ما قبله وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما النقض
المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها فان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع ان تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول
العلم بالممتنعات ايضا مع انه لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة

الرابع لو تسلسلت السلسلة الى معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا لتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا ما اخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل ضرورة ان كل ما هو
علة فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها نطبق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية الرابع نعزل المعلول
المحض ونجعل كلا من الاحاد متعددا باعتبار عارضين وصف العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم بعد ذلك سبق العلة زيادة العلة وتناهيهما منه مد

وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون
لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك
في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان عنى من احديهما الوف
وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع
وعن النقوض بتخصيص الحكم بما عدا ما فيما دخلت تحت الوجود سواء مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية
فانها من الموجودات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا تدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات
الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة
معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما ذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا الجزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل
التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري ثمة لا صورة النقض بل مختص بما عداها
اما عندنا فنظرا الى ان لا تحقق لها في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا يتوقف على ان يقع بازاء
كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بازاء جزء
من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل
جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
اجزاء الجملة على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهى من الزمان قوله
الثالث اي الوجه الثالث انه لو ترتبت سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل كالتالي
او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او الخارج
وجد الآخر وانما ان استثني وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل جزء مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على
علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المتكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة علية العلة المحضة قلنا نعم الا
ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية هذا معنى ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارات احديها لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في
السلسلة معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيها نأخذ جملة من العليات في السلسلة
واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء
كل معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فيلزم الخلف
لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة قوله الرابع اي الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل
من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث
انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة
سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم

كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحد والابطل السبق اللازم للعلة ومع زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون معلولا
وفيه انقطاع للسلسلتين قوله الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية لها ان يكون منقسمة
بمتساويين فيكون زوجا او لا يكون فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج
بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما المبدأ وذلك الواحد
الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي
وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال لكل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر قوله السادس
الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا
يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة
فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ خارجا عما هو المفهوم من قولنا ستين ما بين
خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للمناظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية
بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كمراتب المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا لزوم لانتهائها
الى ما بين احراز مزيد فيه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى
بل ربما هو ابعد منها واخفى لان التألف من نفس الاحاد واقرب الى التناهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما
يتم لو كان عدد الاعداد المتناهية متناهيا وهو غير لازم ومن مثلها يندفع ما يتوهم من ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل
وهو باطل قوله السابع الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة
فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون متساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان مثل الآحاد لا يكون
الف مرة مثل عدة الالف لان معناها ان تأخذ كل الالوف من الآحاد واحدا يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا
باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون
من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يستلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من
الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد
والآحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهية لانحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسع مائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف
بالضرورة و يلزم تناهي السلسلة لما مر من اجزائها عدة واحادا على ما مر ويرد عليه وعلى ما بعدها كالتطبيق منع المنفصلة القائلة بان هذا
مساو لذاك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء
من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي
التساوي بهذا المعنى ولو سلم نمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي هو الجانب الغير المتناهي
ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب قوله الجمع الى ما

الماء والصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب
منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة
عن الفاعل يكون باعانة من الصورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما يحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون
واحدة بالعدد فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة
اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزء فاعلها
للزوم الدور قلنا نعم التشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن
حيث هي فاعلة لتشخصه فلا دور ولا يتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منها مقوما فظاهر لان
تقومها بها يستلزم استغنائها عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز
تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى
الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية قوله وقد يقال كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما
سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل لها وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير
يكون هذا المحل لان الهيئة ربما احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة
السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تغير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف والبيت مع انه يجب
معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر لا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا يوجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد يكون بعينها
مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات
الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من الموضوع الذي هو الحديد و
العارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ويجب مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل قوله واما غاية الشيء اريد بيان
علية الغائية ودفع ما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له فغير كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى
وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة الفاعلية وهي في كونها علة يحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية
ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي
بوجودها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيصنعه ثم يوجد الجلوس
عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل
فان قيل الغائية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب هو غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان
مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل لفعله قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول
الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
وللاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تاديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية
كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لما

المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه مباحث الاول ان الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لم يثبت وجود الجوهر المجرد وان لم يمتنع ولذا اساغوا الاعراض ما يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضوع اي محل يتقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع ومنع وجود العرض في الحل الى ان وجوده في محله لا كالجسم في المكان

بدون تلك الشرايط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرايط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة الى جامع جميع الشرايط غاية ذاتية **قوله** تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لامر آخر وكونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما هي على راي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء بمعنى فاعلية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب كل الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحراق والري لا يكون من النار ولا الماء وان وجدا عقيب مماستهما وعلة الكل لا يلزم ان لا يكون شرب بعده وان وجد عقيبه **قوله المقصد الثالث في الاعراض** وفيه فصول ستة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه لما سيأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعد من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظ لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساسات بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يتقوم الحال فيه فالصورة الجوهرية انما يفارق تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذا اذا لم يقيد فقيل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائد عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويجعل الثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم تسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بحلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا **قوله** واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكره المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل

وزعموا انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويبتني على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة و الجمهور على ان الحركة الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كون الاين واما مثل الوحدة والنقطة فقيل عدميان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية وكذا الوجوب والامكان ونحوها واما صفات الباري تعالى فالفلاسفة لا يثبتونها ونحن لا نجعل الحصر في الجوهر والعرض الا للممكن الحادث منه

القسمة لذاته فالكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فالكم غير قار فالمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف فالنسبة اليه اما بان يحصل منه بغيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له والية الا العارض فيؤل الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترض عليه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقليل الانتشار فلا باس **قوله** فزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة من الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر وبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس للانواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبينوا احتياج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل فيها النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها السبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان معقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى السبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد وبعد ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم لها وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بتقييد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير التدريجي واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم والكيف والوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات **قوله** واما مثل الوحدة والنقطة لما حصر المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها او رد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانهما عرضان لا يقتضيان قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها الثالث التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وتحت جنس آخر وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية

المبحث الثاني الفروع قاضية بان العرض لا يقوم بنفسه وتجويز ابي الهذيل ارادات عرضية لا في محل مكابرة ... لا يقوم باكثر من محل ... الجسم ... ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين ... ورد بان عرضين ... ولا بالاكثر والاكمالي ... وقيام زيد ... بمجاز
ولكانه مراد ابي هاشم منه

قوله وكذا الوحدة والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر كما ان الوحدة فلانه ليس بجوهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوحدة واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوحدة والوجود والوجوب والامكان والمعانية التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والان فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يتوجه فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل قوله واما صفات الباري يعني انها لا يقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا استحالة فيه قوله المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب النظرية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على ذلك الضروري او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه بيّن لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منهما ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان اسمه مريدا بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة من الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا حال الاضافات المختلفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوز ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع بالاكثر من جوهرين حتى انه اذا التف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين اخرين اما الاول فلان انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيط بسطح والحيوة بنية متجزية الى الاعضاء والقائم بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصورة

المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله ... ما يوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها ... الاول ان الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ... والسواد والماهية لانها بتقدم التشخص بل محله فلا يبقى بدونه ورد ... الثالث ان محله المحتاج اليه ... الرابع انه لو جاز الانتقال ... فيعود الكلام ... بالشخص ... من الاول من الثاني منه

٥٩

والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء من الاجتماع كانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث آخر قوله المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوال الوجود في نفسه فلا يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدا عندهم واقوى ما ذكر في الكلام المقوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات منه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضع بعد الحصول في موضع آخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته ولا لازم لانحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فاحداثه هذا التشخص دون ذلك ترجح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا للمنع الحصر لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة فتعين ان يكون تشخص العرض لمحله فان قيل لجواز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقائه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المنع بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع لقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذي يشترط اللاتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو بط لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعد الانتقال او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فننقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قوله المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض

الاعراض بالاعراض لبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القايم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشي بالشي التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشي بالشي بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قايم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القايلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قايم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما يجي ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطوء ليس عرضا زايدا على الحركة قايما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطوء واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لا يسع ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل قوله المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاءها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا احتاجا في بقايهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه لدلالة ماخذ الاشتقاق عليه اعني العرض لغة لان امتراس منه لا قرار له وهذا امر عارض ومنه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وليس اسما لما يتقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس في معناه اللغوي ما ينبي عن هذا المعنى الثاني انه لو بقي فاما ببقاء بحله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونهما من نوع البقاء واما ببقاء اخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق له ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العرض في اللغة انما ينبي عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء في زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء اخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قايما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قايما بالباقي وبمنع انتفاء اللازم لعدم تمام البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى السبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرايط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرطه وسلم الدور واما طريان ضد وهو باطل لوجهين

احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على طريانه لكان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فرفع الطاري للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع قوة الاستقرار وسابقة ثبات لا يكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب بشرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر له حيث لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمناقضة في بقايها كما نسب الى النظام او في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول ضروري والثاني مبين في بابه نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعند نا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا لما في حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق فناؤه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فبمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كما بعد البقاء فلا وذلك كما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجيح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي بلا صعوبها الى عرض لا يوجد البدل عنه بدلا في زوال العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لا نم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يفارقه ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروج الاخر عنه فانه لا يتحقق احدهما دون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان بان يسبق عليه وسواء بنا في المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المحل ويكون طريانه على المحل الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطاري اقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لا نم ان العدم لا يصلح اثر الفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل متقدم فيلزم ان يكون اثر العدم ولو سلم فمختار انه يفعل بمعنى ان لا يفعل الوجود اي يترك فعله لا بمعنى انه يفعل عدمه قوله والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الاشخاص المتجددة على الاستمرار قد يشاهد امرا مستمرا باقيا كما في الماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعني الملازمة ومنع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زواله لجواز ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث

الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث المبحث الاول في احكامه الكلية منها اى من خواصه قبول القسمة لذاته وفيها بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور واعترض بان ينعكس ومنها قبول المساواة ومن فروع الاول انه بالعكس ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام انه العماد للتعريف اولى المساواة ارتفاقه في الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الامام اولى اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على ان القسمة الانفكاكية فغلط لتصريحه بامتناعها في المقدار والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد ولا غير لو قبول الانقسام للعوارض والمتصل بخلافه فان كان غير قار فالزمان او مقدار فخط ان قبل القسمة في جهة وسطح ان قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها في الجهات الثلث

تلثة كلاحكام الكلية وللزمان وللمكان لمن الاحكام الكليه بيان خواصها ومن تلك الاول قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعدان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما يجئ الثانية قبول المساواة و اللامساواة بمعنى انه اذا انسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له اولا اوانقص وهذه الخاصة فرع الاول لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم اخر على التساوى او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت للعالم تتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض شئ غير شئ الثالثة اشتماله على امر يعد اى يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالتوهم كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة التي تصلح للتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس فكونهما المراد منه لا يثبت الا بالعقل فيقيد تعريف ذكر المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس واجيب بانه مبني على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل فكان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شئ غير شئ فلا اشعار في شموله المتصل والمنفصل وكذا قال الامام رحمه الله ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ وجد القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران ثم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه قوله والمنفصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المنفصل الى اقسام فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا يمنع للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل على ما يحق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اى يجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا تجزية في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية في جهة ويمكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يكون فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلث جهات ومعقولية ممتنعة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمكعب جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه توهم فيه شئ هو الان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة قوله ويتعين ان الجسم التعليمي يمكن ان يتحصل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجوده وذكروا الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن

وقيل يمكن ان يؤخذ بشرط لا شئ وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شئ والكم منه ذاتي ولا يقبل التضاد والاشتداد ومنه عرضي وهو الحال للذاتي او المحل له فيه او في محله او المتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار آثارها ولا تنافي بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا ينقسم الا بقسميه من العرضي فان الحركة يعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت قلة وكثرة انطباقها على المسافة وسرعة وبطوء لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وفحات الذراع والمقدار قد يؤخذ مع اضافة ويسمى الطول والعرض والعمق وانكر المتكلمون وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا وهمية لكونها نهايات وانقطاعات وتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط على الحركة او القطع والتي تكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل او وضاع الجواهر والمتوقف على الغير

احدهما كذلك والا امكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هذا هو مشترك الثلثة في امكان اخذها لا بشرط شئ كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شئ اخر من المادة و عوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ويسمى بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا ويسمى بالخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شئ من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا قوله ومن الكم قد يقال لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان حصول القسمة لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يجعل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان يعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى يعقل الاخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينها وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة فان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع وان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له قوله ولا تنافي يعني ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار ايضا قد يكون الشئ الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم الجسم المتحرك ولهذا تقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمان قوله وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات قوله والمقدار قد يؤخذ يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على ما مر فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا يكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها من الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض قوله وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الانفصال الواقع للمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية

وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا تثبت للجسم التعليمي لو ثبت فالمتألف من العرضي عرضي ورجح الحكماء على كون
المقادير اعراضا الجواهر بان اجزاء الجسم اما آجالا لاعيانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا كرة
واخرى [illegible] فيه وتارة مكعبا فلها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا
فبان ثبوت السطح للجسم موقوف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه
كما يجيء وبيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة موقوف على حركتها الوضعية المستديرة
ليحدث نقطتان لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر وموقوف على قطعها لتحدث سطح
مستدير هو الذي يحيط به خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير موجودة
بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارات حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي او عروض
الخط للسطح او عروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد لا اخذ في جهة ما يقع فيه عدم الامتداد وانقطاعه
وهو التقدر لا يتقى عدميه من الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع
بقاء الجسم هو هيئة الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق والكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد ثبوت
المقادير هذا المعنى فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء
الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فمن احوال ما ذكرنا من معنيها
عند نفاة الجواهر الفردة لكن على الوضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض والمتوقف على الغير هو كمال الحالة في الترتيب
المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات
اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر قوله المبحث الثالث في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد
لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس اسرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان
بل [illegible] منقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم معنا ولكانه
سابقا لو التقدم يكون للزمان زمان فينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من
غير ان يحتاج الى زمان آخر كما هو معلوم بالضرورة كتقدم الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان يسمى مثله تقدما زمانيا
فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر في اقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس ينبغي ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا
الثالث لانه لو وجد فاما ان يقبل القسمة فيتحقق تقسيما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينتقل الكلام الى الجزء
الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس
الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين يقولون بوجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا
لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمراره من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجز الى الماضي والمستقبل
والجاري لمتناهي الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم فينقسم لذاته وهو ليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى للقطع بانه

بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي
ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في
الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص
لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام يعم اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر
في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن بعض الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة
فانها لا يكون الا في زمان قلنا لهذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا توجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة
باللانهاية اذ لو كانت موجودة وجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل
والحال بارية الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة
وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم
فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام
بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال قوله الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد
الوجود لان معنى البعدية لا يكون الا زمانية لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان ما ليس من قبيل التقدم
والتأخر بالذات فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام
ومنقض يحدث وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل
يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا ينافي
الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار
والاستحالة فيه قوله والمثبتة تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا في حركة الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وانقطعتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة
معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة يقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا
ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك
امر ممتد لذاته قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات
وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد
يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار
المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان يقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة
نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار بقطع المسافة احدهما في ساعة
والاخرى في نصف ساعة فان قيل هو يتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبتني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان نصف

الحركة سريع تكلك او حتا تختنفي عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون

دورا قلنا لانم توقف صحته من الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشي مع الشي او بعده وكون بعض الحركات

اسرع من البعض واجاب الامام رحمه الله بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي

الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد

الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم

العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته

قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وساير الاشياء يكون قبلا

لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين

بان ما ذكرتم من الاحكامات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية

بدليل انها يتصف بها الاعدام فان اليوم الى راس الشهر اقصر من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان

المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا يتيسر لهم الاكتساب ولذا يقسمونه الى السنين

والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته قوله فزعمت الاشاعرة القوم ولذا ادعى بعضهم

ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس

وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد

عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر انه اظهر عند المخاطب كما يقول العامة اجلس

يوما والقاري اجلس قدر ما يقرا الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما يطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان ليس هذا التفسير الا تصور

ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية

فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف

دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تالفا من الآنات

المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان

سوابقه قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة

مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما يجي من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع

لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع ليكون مقدارها اقصر ليصلح لتقدير جميع الحركات

به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية

المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب

بالحجة قلنا الشي اذا لم يتصور بحقيقته بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى و

الصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شي باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من

ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى

ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه

بعد الوجه مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول فالدليل او التزام الخصم ايا ما كان يحصل هذا احتجاجا على باقي الفلاسفة

فلا نم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى

الضرورة غير مسموعة قوله ثم عورض اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور

الثابتة اليه اما الملازمة فلانه يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا او المتغير لا ينطبق على الثابت

لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتاخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع

بان الحركة موجودة في امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع

الموجودات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الله

لا يتصور بقائه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان مقدار الوجود

لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما

يطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبداء والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبداء الى المنتهى

وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان

قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان

كان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم لكان تصور وجوده بدونها تصورا محالا واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية

والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا ان لا فلك موجودا ما جهلنا وجوده او ساكنا فتحرك او يتقدم وجدنا

الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق

وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشي بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى براهين

ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان

النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتاخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او

تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وقد ذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة

والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء تطابق

المتقدم من الزمان وجزء تطابق المتاخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض

تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة في الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض

وانها معان محصلة لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة

الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمها الدوام المطلق والذي في الماضي هو الازل والذي في

المستقبل هو الابد قال الامام رحمه الله وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما

ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة

في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمطلوبة

يقولون القوم موجودة ازمنة مقدرة لا نهاية لها والجواب انه لا يبعد ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا

لهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان

ومن الثاني بانه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف منه

ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر على بيان منع المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذا المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه ومنع المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون ابلغ كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة والمتى يتوهم في الدهر والاولى السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها فضلا عن حد كانها لما دوام نسبة الزمان الى مبداء الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغير مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهرا هذا ما وقع اليه من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له مع محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء بعد جزء من غير ان يحصل جزآن دفعة ومن ههنا وجود مقدار في الخارج واما التوهم فهو المجموع الممتد من المبداء الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد ويتصرم ويوجد منه شئ فشئ وهذا ما يقال ان هناك امر غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بان الاجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورود الاشكال بانه لا وجود للزمان في الخارج لان معنى الامتداد موهوم والجزء معدوم فاذا يوجد منه ومثل انحلال المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وانحلال الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة ولا يكون الامتداد الذي في العقل كذلك الا لان في الخارج شيئا غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيته كان لحوق التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة لذاته من غير اقتضاء زمان آخر وكذا حقيقة الحركة واذا لا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا تعرضان للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسبب عروضهما للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام بان القبلية بعدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف بهما والا لكان وجودهما بالزمان ويتسلسل ويلزم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين وهي متخالفة فلا يكون الزمان متصلا واحدا فيجب ان يكون مقدارا بان هو ليس لا وجود في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن موجود او موجود قار بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سبق واما عن الثالث فلان القطع بوجود امتداد به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا نهاية له

ودهب القدماء الى انه جوهر مستقل فمنكر واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واشياعه وعدمهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة المبحث الثالث في المكان والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان البعد بما ديا تحل فيه الجسم ويحاذيه ما يماثله وخفا ذلك يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ينطبق عليه بعد الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين متوهم ممكن خلوه وهو المسمى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا فههنا مقامان المقام الاول ان المكان هو السطح او البعد وجه السطح وجه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود لا يقبل الحركة فكان له مكان ويتسلسل على ان جميع الامكنة ينتقل الى مكان فيكون واخلا فيها لكونه لعدها خارجا عنها لكونه ظرفا لها متن منه

واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان قوله ودهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قايم بنفسه غير مفتقر الى محل يقوم به او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود لانه لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر من الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجوده الذي في حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات الا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل التغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع فيها بل الذي لا يرجى فيه تعذر الآراء على الشئ قوله المبحث الثالث في المكان لا خفاء في ان ثمه شيئا ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين فزعموا ان من البعد ما هو ذاتي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قايم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون خلاء وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فيما بين اطرافه امتداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة لان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون جزء الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف ينسب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا البحث مقامان احدهما ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع قوله المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زايد عليه او ناقص عنه بنصف له او ثلث او ربع الى غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية والانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك وبالاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك والاشياء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك ولما لا يكون متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه

قوله مكان

ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة
لا الى نهاية وهو مع ما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة
مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون لكل المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال ان
لم يكن هو كل البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء
مناف لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد
القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاقطار الملموسة للماء الا بعد واحد ولانه يستلزم
اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد وهو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان من البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا لاحتماله
لجواز ان يكون خمسة اذرع او اكثر تداخلا ولكون المتمكن مساويا للمكان في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الآخر حصل من تداخلها
هذا البعد المشاهد ولما كان ذلك منتفيا بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده من المادة على ما تدعونه في البعد الذي
هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة وانتفاء المحل اصلا في
البعد المفارق بالمكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تداخل البعدين في المتمكن واجتماع المثلين
ليس مستقيما لان احدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن قوله حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء
امور يحكم ببديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بالصفحة
اكثر من المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا
جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم
ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان
تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة الحجر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل
المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاه الهواء فلم يبق ما كان
فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا يكون في سطح من الهواء في
الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هناك او هنالك على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها
انا نتصور جسما لا نهاية ثم لا يشغله شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي
في حيز آخر وان كان كل نقطة على سطح الفلك المحيط بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات يفيد قوة الظن بان
المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى قوله المقام الثاني التنازع في
الخلاء بمعنى فراغ لا شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان منهم فاحتج القول بامكانه ونفيه
من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا تحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج
القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما
جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه

من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اي امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام
اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث
لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق احدهما او بالوصول اليه من المنافذ
والمسام بين اجزاء لا يتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا
ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة يقتضي زمانا وان اريد
كون حركة جميع الاجزاء معا فلا يلزم التفكك فلا نسلم استلزامه الخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الوقت
ففي الجملة الخصم يبين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما ثم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعني الاماسة السطحين
الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول آنيا تعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل لو وجد لامتنع حركة الجسم
من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم فالجسم الذي شغل ذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه
وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصافير الدولاب بكلي الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وح اما ان يستقر
في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا
وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وهو كما يكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة
في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وستقيم الدلالة على بطلانها او يكون ذا اجزاء بينها فرج خلاء وقد تقاربت تلك الاجزاء بحيث
حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الى غير المكان الثاني مكانه وان انتقل
عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال
الاول اليه لئلا يلزم خلو واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية يؤل الى الدور ضرورة تناهي
الاجسام وبعض هذه الترديدات الحرى في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا ويصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه او تخلخل
ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم
فيه فرج خلاء يتخلل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على
ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض
الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر
كما في المتضايفين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصافير الدولاب وان اريد ان انتقال كل منهما الى حيز السابق موقوف على
انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه موقوف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين
في حيز واحد وهذا هو المعنى الدور للمعية وان اريد بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دورا تقدم فلا نسلم لزومه
وما ذكرتم لا يفيد حصر وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو وجد الخلاء لكان كل سطح
ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجيء من تناهي الاجسام واجيب
بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع
فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على عدم تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على
الماء يتصاعد اليها الماء ولو لم تكن خالية بل كان فيها خلاء لما دخلها الماء قبل المص ومنها ان الزق اذا التصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى

حجة الامساع انه لو وجد لزم محالان تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا ان جسما حركة في فرسخ خلاء وليكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة يستدعي بنفسها زمانا في الملاء الارق يكون ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الاول الى الحركة الاولى عن سرعة وبطوء لكونها في زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا توجد فلا تستدعي شيئا او التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانا والا اقتضاه كل حركة مع انه في جزء منه فلنا فلا ينقسم الزمان الا وهما فيستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة يستدعي قدرا من الزمان بحسب حال المحرك او المتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزداد كما في الخلاء الثاني امساع حصول الاجسام فيه اولا او لو وجد لبعض الجوانب منه مد

بينهما هواء وشدد ذراته وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تعديله وتسديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرزت فيه مسلة بل مسلات فانها يدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الاناء من التراب اذا اصعد ورق ثم جعل في ذلك الاناء فانه يسعها ولو لم يكن في التراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليلا هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذلك يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما تشرب الاناء فيجوز ان يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعتصار شيء يسير على مقدار الزق قوله حجة الامساع احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركته ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قوامه من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المعول عليه او ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم ان لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا بحكم العقل بديهة وان لم يتصور معاوقة الخرق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وضعفه المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي هي ليندفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل لان الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة عن السرعة والبطوء ليندفع بما ذكر بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان يوجد الاعلى حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطاء منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان الحركة سيكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في اثبات بطوء الاولى ونفي

ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمي الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لا يقتضي عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما شاهدنا من ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود وانكسار القارورة عند ادخال الخشبة الى الخارج ان ادخلت والى الداخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب اخر الفصل الثالث في الكيف وهو عرض لا يقتضي لذاته قسمة او نسبة وقد يزاد او لا قسمة احترازا عن الوضع والنقطة متن مد

لو جعلنا اسرع الحركات فرضا ووقوع الاخرى ما لم يتبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطوء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لانا نفرض وقوع اخرى في زمان اكثر فلا يثبت المجردة عن السرعة والبطوء قلنا دفع الاعتراض انما يتوقف على ثبوت البطوء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا اقتصر في المواقف من هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه ورد لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا ينافي استدعائها بنفسها شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان يوجد الا مع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا يستدعي شيئا من الزمان قوله الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لا يقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور شاهدناها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد راس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة وشددت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لان فيها ملاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر قوله الفصل الثالث في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اولا يتصور لها جنس اجناس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يثبت تحققه بل ربما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن تحديد كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فيتوقف على تصور غيره نحو الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب والبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف

الكيف

لس

وينحصر بالاستقراء في اربعة اقسام القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي انواع النوع الاول الملموسات وفيه مباحث المبحث الاول المبتدأ على اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي غنية عن البيان فعلية ومانعية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة تقتضي سهولة الانفصال والانفعال وسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان الحرارة تصعيد الالطف اقبل لذلك فتحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب او تصعيد بالكلية كما في النشادر او تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد او مجرد سخونة كما في الطلق بحسب امكان التحلل

النسبيات فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعني بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القار عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان ينفعل وان يفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر قوله وينحصر بالاستقراء اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يتبين بطريق الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والكلام عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام رحمه الله عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يلحق الجسم من حيث الطبيعة فيه وعن المحسوسات بما يكون هويتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا الثقل قال الامام رحمه الله وهذا التعريض منه باخراج التشكل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام رحمه الله وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن دون الخارج من الرياضيات من جملتها البحث عن احوال العدد وهو مستغن عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث فيه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لان فيما لا يتعلق بالجسم بالجملة وان لم يحقق به وكيفيات العدد كذلك الا ان نقول لا يكون مثل الكيفيات النفسانية مما لا يتعلق بالجسم انها لا يتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا يتعلق به خاصة بحيث تستغني عن النفس قوله القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد يكون تابعة للمزاج والانفعال المولد وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها الا ان حرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما يجيء وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين قوله المبحث الاول الكيفيات الملموسة اي التي كانت غير شيء من الاجسام العنصرية وتقع الاجناس بها اولا وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل ونحوها ثم قيل ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء سواء في ماهيتها فما يذكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص لا افادة لتصورها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال في المحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها اجرام غريبة

ويتعدى الحار بما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن كالاغذية والادوية او لا كالمشموسات واما الحرارة الغريزية التي بها قيام الحيوة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ويرد بجواز استناد ذلك الى العوارض والاولى فسرنا اعتبار الالتصاق فانه يوجب كون العسل ارطب من الماء فالحق بان المراد سهولة الانفصال وبما اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين من الرطوبة والصحيح منع سهولة التشكل في النار البسيطة وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن من غير تفرق الاجزاء وكون اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد منه

ومن الفعلية ما يتبعه من جعل الغير شبيها لا بمجرد افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا جسم صوان على ما ذكر الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم لغضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان يتميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان يشتد التحام بسايطه ولا صعوبة لان الالطف اقبل للصعود ولزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسايط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة فاحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على التلازم لا ينافي كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات قوله وقد يقال الحار لا لطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية التي هي على الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست باشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة باختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان ويحمل في كل من الكوكب والغذاء والدواء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار لم يكن توسعا والطلاق للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت ساير العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار شورتها عند تفاعل العناصر من الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما مناسب بجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وتمسك على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية اذا حدث من النضج والطبخ ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة فيجوز ان يكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند آثارها المختصة بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص قوله واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلاصقه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورد ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا تم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم

واما تشكل البلة والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة فمنتسبة الى الاربع وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف البحث الثامن الملموسات الاعتماد وهي
بجمله نعني المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لا مبدا لها المعقول منه

ان لا يكون السيال التصاقا وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم للعلم
تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف وبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا والسهولة
في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد تعرض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه
يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالنظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية ومنها
انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام واعترض على اعتبار سهولة
قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب
بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور
شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف
سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط اليابس يفيد استمساكا عن
التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع
بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى
ولا يحس منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار
صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل من وضعه ولا
يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها شكل وشيء مقاومة نحو اللاانفعال فيتغاير لا
لين الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز واللاقبول الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين
والصلابة كيفيتان متضادتان وجعلهما من الملموسات والاستعدادات فيه تردد وتفهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من
شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم قوله واما مثل البلة قد يعد في الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت
نافذة الى باطنه فهي الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل وعسر التفرق فلا تعالل
الاستدلال وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق
واللطافة وقد يقال للرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في التفل ولسرعة التاثر من الملاقي
كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة يقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس
والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية
واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد منها
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان
الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز
ان يكون ذلك مبدا بهما لا نفسهما قوله المبحث الثامن قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من
الكيفيات الملموسة ولا يبقى اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في
الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا المدافعة
فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما ويحتاج بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اي قسم من

وقد يجعل انواعه ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعي منها انما يكون الى فوق او تحت لما انهما الجهتان الحقيقيتان والبواقي اضافية تتبدل فلا يكون انواعا على ان الحصر في الست عرفي لا حقيقي
اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غير منحصرة اصلا كالنقط مانية فالمحقق من الاعتماد الثقل وهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز في
المسافة بينه وبين المحيط ان يبلغه والخفة وهي بالعكس وليسا راجعين الى الرطوبة واليبوسة او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ما قيل لان الزق يسع من الزيبق اضعاف ما يسع من الماء
مع زيادة في الرطوبة وتساويهما في الاجزاء او للالاء والماء رقيع فلا تشبهها الى الاجزاء ونسبة وزن الزيبق الى وزن الماء ومنه النقاض تعدد الاعتمادات مع زعم ان في الجسم كيفية واحدة
يسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة منه

من اقسام الكيف قوله وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا اذ لم
يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترطت انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا
وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما
هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس
الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق وراسه الى تحت بخلاف ساير الجهات فانها اضافية تتبدل
كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدام اعتمادا
الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست انما هو عرفي اعتبر العوام
من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر
الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالمحقق من انواع الاعتماد الذي
لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
كيفية يقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا تبلغه كما في الماء فانه ثقيل بالاضافة
الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما في النار
والمضافة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط كما للهواء قوله
وليسا راجعين ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زايدتين على الجسم غير متعلقين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا
مع الرطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة
لما نظر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب وتريد الخفيف كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل
وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل حكم وسببيتهما او عموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت
لا سيما في الثقل والخفة وانما تتفاوت الاجسام في ذلك عائدا الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم
التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة الخفة بحسب ارادة المختار او لغير ذلك من
الاسباب كساير الاعراض من الالوان والطعوم وغيرها وقد يستدل على بطلان الراءيين بان الزق الواحد يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة
المفروضة وهي ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زيبقا اذ لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء
بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء ان يحس في زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس به من المملوة المشغولة هذا
بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالي بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة جاذبة ويمكن ان
يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية قوله ومنع القاضي اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد
فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد وربما يتعدد اسمائه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل
ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يعرض لذلك

وبعضهم تضادها لما انها يجتمع كما في الحجر المتجاذب علوا وسفلا والحبل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لا تضاد بين الطبيعي وغيره كما في الحجر الذي يدفع واما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه متضادان لما انه المبدا القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو ممنوع ورد بانه ليس تمام العلة كيف وقد اجتمعا في الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك والمعتزلة يسمونه الطبيعي من الاعتماد لازما وغيره مجتلبا وتوهم اختلاف في ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته وبعضها بشرط

الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو دفعه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو والاثنان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان وان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة مائلة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان لان كل اعتماد بمنزلة ويشبع لانه مبدا قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي يتحرك اليها السفينة ونظر فيه ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وهو لا يرد ما قال الامدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضادها كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتماد
والجواب انه ان اريد بالمبداء القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا حوله والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتمادهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد ومنها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما شاهد من الزق المنفوخ المغموس تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا او شق الماء بل لولا القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعود اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطاقته لا انا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطاقة الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا ابقى الزق مشدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لما انفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة او لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها الا تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هوائي لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال الا بانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء المتمزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لا لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجر ما بطل اعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا ما بطا وبان ما لا يبقى من الاعراض

والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبداه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالادراك ويجعل النفساني اعم منه ليتناول ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ما نحن فيه ان الميل نفس المدافعة او مبداها ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مايلا عنه لا اليه وانه لا يجامع القسري عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامعه عند اتحادها كما في الحجر الموقوف الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا لمصاكات تحصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى تغلب القسري فيرجع المرمي وان تفاوت حركتي الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الطبيعي في الكبير اكثر منه

كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور واللازم منها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر فحركة المفتاح او الحجر تولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا انتصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم ينفرع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين في حيز لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز ان يكون انفراغ هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة هو السكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليد الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليد المجاورة المؤلفة للتأليف وكتوليد تفرق الاتصال المولد للالم حوله والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من يسمي المقرون بالقصد والشعور اراديا ويجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمي ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبداها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء وساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبداء الميل اذ ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المرفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اخرى وطبعه واخرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وفضله ولهذا يكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوى القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تحصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبداء المدافعة قوة الى ان يساوي لا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة

النوع الثاني المبصرات كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطها غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير وما يتصل بها ومنها مباحث المبحث الاول للون طرفان هما البياض
والسواد المتضادان وبينهما وسائط هي انواع متباينة بل متضادة ان لم يشترط غاية الخلاف والتحقيق ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التي فيه مثل بياض
وبياض العاج ونحو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات من الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق
او الضوء ثم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما في الالوان وقد لا يكون كما في الاضواء ومنهم ذكر

فيا لمحذ حركته في الاستعداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر
والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطوء وليس ذلك الا لكون المعاوق الذي هو الميل الطبيعي لانه مبدأ المدافعة في الكبير
اكثر منه في الصغير لان السعد بعدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بكثرة ولحاب العام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة
بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة احدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر
الجسم الواحد حوالي طبيعي كالماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم
يريدون اعلم ان الطبيعة قد تقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد تقال لما يصدر عنه امر
لا يتخلف عنه ولا يتعلق الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد تخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور
وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة ولنا من ذلك لا نبعد معرفة حقيقته واما الحلال فهما على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات
المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على ما يذكره الاطباء المختص بالمركبات قوله النوع الثاني
المبصرات ضبعه الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني اشد وطأ من الاول وقد يبصر بتوسطهما
ما للجايته في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والسكون والضحك والبكاء
والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسلاسة
والتخلخل الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله المبحث الاول حقايق الالوان بل جميع المحسوسات
ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان ولما بينهما من الحمرة والصفرة
وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة تتحقق كل منها بانها مختلفة وليست بمضادة لان الشرط بين المتضادين غاية الخلاف والا لتضاد
قوله والمحقق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة
هي الحرارة والبرودة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره
بل ان كلا نوعا بالتشكيك وكذا النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون افرادها على السوية كحرارة النار
العرفية مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه
من جهة ان الانواع فيكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر في اسم البياض و
السوادات المشتركة في قبض البصر في اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء
فانه لا يعقل وجملة جملة منها عارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا كاللون والضوء قد وقعا مرتبة واحدة
من المبصرات الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء يوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون
وانما يوهم لكل جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس
فضا والضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا محتما ولا جنسا بل عارضا وبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك
لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها الا ان الامر الذي به يتحقق التفاوت بحيث يوجد في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها الاشتداد

على امتناع التفاوت في الماهيات وذاتياتها الا ان ما به التفاوت ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا اشتراك وتوقف بالعارض واجيب بانه ان لم يدخل فيه فعند دخل في ماهية المعروض الاشد
فيبطل وبالجملة معلوم ان هو ما به التفاوت فيما به التفاوت ان لم يمنع التفاوت فيتم النقض والا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته
في الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية في الخط الاطول كالملزوم الاقصر المبحث الثامن الثالث من زعم انه لا حقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة
كما في الزبد والثلج ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء في عمق الجسم وبهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما ينشا من الثوب المبلول والبواقي
من اختلاف في الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لا انكر في حدوث البياض بما ذكر لكنا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق وتبن العذراء
والجص متى

بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا
والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك
قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غيره داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت
ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من موصوفاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في
ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله
في مفهوم العارض تساويه في جميع الموصوفات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت
الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور
الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا
كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت
فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة
بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة في نور وبياض
وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك
الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افرادها سواء كان عارضا لها او
ذاتيا وهو محض النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي
التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم تمام الدليل الاتفاق
بل ادعى ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وان ما في الاطول كمال في الاقصر نقص لان الزيادة
التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى
المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم
في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه قوله المبحث الثالث زعم بعضهم
انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب
هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج
الصافي والسواد قيل يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح
ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب آخر على ما قال
ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا
الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اذهبت الهوائية عنه ولهذا

واقتصر بعضهم على نفي البياض لما انه ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر وقيل الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة
ايضا والبواقي بالتركيب تعويلا على ما شاهد لما في بعض الصور ولا يخفى انها لا يفيد الحكم الكلي متن

صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا في الخل ولا لتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان صب ماء القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الحجر فانه يبيض بالطبخ بالنار دون لا يبيض بالسحق والتفويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء وسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان لا يحكم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اجرام لا وكان صاحب المواقف لم يحفظ هذه سوى الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض والرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى الغلط ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد قوله واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخييلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخييل لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم العراء عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحسب ما هو المعنى منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو بط وليس بشيء لان العقبية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قوله وقيل القائلون بكون السواد والبياض لونين حقيقيين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما شاهد من ان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس

منهم

المبحث الثالث الضوء وهو ان كان من ذوات المحل كالشمس ويسمى ضياء او الاعرض كما للقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا
كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار ويتكرر الكيان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة لا كيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم
الفرق في الحائل بين ما يحيط بالرائي او بالمرئي ولثبت عدما مضرا فالسابق المجعول له المستفاد من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور لهم تردد في ان المضيء فيما يرى من الهواء الصرف او ما يخالطه
من الاجزاء واما الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد لشموله ما هو من مقابلة القمر متن

من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب لحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا قوله المبحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء او الاعرض كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت في النهار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء آخر مقابل لها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس لمانع بل لان احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتاتى على اصولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قوله ولهم تردد لا اختلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بانا نشاهد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع به سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والآخرون بانكم الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضر الافراط كما يضر التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس مضيئا كالجدار واللازم بط لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف قوله واما الظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل يختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما نشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان حصول الف بين حاصرين حق ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الانفصالية

او الانفعالية لا بحسب قبول الاقسام قوله واذا كان قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم كانه شيء يفيض منه ويستر لونه
ونونها بحيث يكاد يستره فاذا كان ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة يسمى بريقا قوله البحث الرابع زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظ
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض متحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وبتبع المضيء في الانتقال
من مكان الى مكان كما في ضوء السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع
بل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما تحرك لامتنع حركته
الى الجهات المختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما
لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك الرابع تحته الثالث انه لو كان جسما والاجسام انه محسوس بالبصر
لكان جسما ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء
في انه مرئي حاجز في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة ثم ربما يستعان
بالحاجز على ابصار الخطوط الرقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوى وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة
لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية قوله البحث الخامس الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس
عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا وان تمسك لهما بما نعتقد به فيما لا نجد تمييا
كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون
مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء
بدون اللون كما في البلور بالليل قوله النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف فالصوت عندنا
يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير توسط تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة
من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت
نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على الاشتباه السبب بالمسبب القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع
ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما الحس
في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه
وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها
وتميز القريب من البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول الوجه
الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من
يمينه فيسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
من اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن ان العوس

المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه
اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل
ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يتبع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج
الذي هو مبدا حدوث الصوت او وسط لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا بعده
او نحوه كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انه تنتهي اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين ورود من اليمين او اليسار
ومن القريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على المطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم
بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقريب والبعيد
من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة
خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي هو في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهو لا يختلف
باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى ان نعرف
بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات
والمشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا
من الذي يصل الينا الى ما قبله مما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شيء مشاديا ادركناه الى حيث ينقطع وينفي جهة
ندرك الواردة ومورده وما بقي منه شيء موجودا وجهته وبعده موردة وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها ولذلك ندرك البعيد
ضعيفا لانه يضعف تموجه فلو لم يبق في المسافة اذ ينتهي بنا الى المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي قوله ويدل على كونه ادراكه
بوصول الهواء اي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في
جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويعلل السماع بذلك الهواء وتمسكوا
بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان في المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلولم
الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر
في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين فعلم ان ذلك لأن بمنع الانبوبة وصول الهواء
الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه
زمانا متفاوتا بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع موقوف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل
بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون سبب الصوت مع الزيادة واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع
وتأخر السماع من ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه الامارات
ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تتم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه الاول
انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان
المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار
الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند الميلان

البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية يمتاز عن مماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هو الحرف وينقسم الى صامت ومصوت مقصور هي الحركات وممدود هي المدات وتحقيق الحركة
ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لكونه للقطع بامكان الابتداء
بالساكن وان لم يجد السبيل اليه في بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت لا المقصور في الاكثر وينقسم ايضا الى آني كالطاء والدال
زماني كالفاء والسين

الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه والكلام الرابع عن تشويش السماع الثالث ربما نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار
صلب مع التقطيع باسماع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم
على الماء وهو صار مشكلا في عموم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحايل منافذ اصلا لا يكون هناك طريق اخر للهواء الى السماع
الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا
لحدوث الكيفية فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المقدمات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة
في الاستعداد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة بالتغير القارع بكل جزء من اجزاء الهواء بل
ان كل شيء في تلك المسافة سمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ
في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وايضا منه حدوث الصدى وهو ان الهواء المتموج اذا قاومه جسم املس كجبل او جدار حتى
يرجع ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وتردد وان المردود
من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف
ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه كيفية فيما يجاوره وزواله
المجيد في الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات قوله البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت
آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وكذا الصوت المعروض في عبارة
جمع من المحققين او مجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية
احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل فيهما لا
وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة اولا
لكونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن الغنة والبحوحة بقي النظر في ان قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز
مسموعا وان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز
مسموعا بل يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها
قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات يعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في
الثقل والخفة كلام لا يعقل معناه وكانه مبني على قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك
قيد التميز في المسموع لشهرته ولكن هذا اختلال والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية
الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها قوله وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلث تعد عندهم من الحروف وتسمى المصوتة
المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون
الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة
عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج واحد احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة
ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه

والى هنا لا لما يأتي الساكنين ويمثلون بالواو كالياء والتاء او بالعرض كاينى متحرك او ساكن او مضموم ومفتوح والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا متحركا ومع الممدود مقطعا ممدودا
متحركا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل ميل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذكر
لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مدرج فيه جزء منه ويتألف من الحروف الكلام المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بالمفيد وان كان مقطعا
مشترك وقد واللفظ بما يتألف من المقاطع ولهذا يتجه في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع متى

عبارة عن متولدة عن اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا ان يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم النفس الحس يجد
من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الاتي في الوقف
مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو ضوي يحيي فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعوم قراءة
البعض على الابتداء بالساكن الاول على امتناعه كما يتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة واستدلال على الامكان بان
المصوت لما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كما في الابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت
مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اي
الحروف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو انما يوجد في اول زمان ارسال النفس
كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف
له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر
الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا قوله وان تماثلت يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب
وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ
بها زيد الآن او وقتا آخر او يتلفظ بها عمرو او غيره مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة مع قطع النظر عن
اللافظ فيكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالياءين الساكنتين او بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة فيه
كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المراد بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل
الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كانت الياءان الساكنتان
من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض قوله والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض المتأخرين
معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا في ذكر ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت
المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع
الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل بل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا
التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل بل ولهذا يقال ان
المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلت المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما
الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور
على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون
المقصور مندرجا في الممدود جزءا منه ولهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا صامتا مع مصوت ممدود قوله
ويتألف من الحرف الكلام ويخص بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن
اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى
التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بحيث دل التركيب يصح
السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا
مقصورا مثل ق او ممدودا مثل قي وقوا او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع

ولذا يقال اجزاء المركبة الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قايم من لفظين و يا زيد من مقطعين ويا زيد من مقطع ولفظ
ورى بو امر الى طية من مقطع وحرف وارضق واحشو امن لفظ وحرف وشكل مثل ق وتوافان كلا منهما مقطع ممدود فقط
الا ان يقال انه من حرفي صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت ومنه اخلاف
تي وقوا فان كلامن اليا والواو اسم والاستتر هناك قوله وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم
الى قار وهو العدد وغير قار وهو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكلما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان
اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان
ثم تركب من المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة
ثم الممدودة ثم بعدها المركبة والكل ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج
الى ان يتقدر باثنين او اكثر كما يذر المقادير فان منها ما يتقدر بذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى ذراعين او اكثر والجواب
بمنع الكبرى وانما يلزم ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكمية التي فيه كما ان الجسم يتقدر
بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل قوله النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم التي بسايطها تسعة فاعلم
من ضرب احوال ثلث للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال وبيان
ابنيه ما ذكر من التاثيرات وامثلتها مذكورة في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات
واختلاف مراتب البسايط قوة وضعفا وامتزاج شي من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا يتميز في الحس ومن المركبات
قد يكون لها اسما كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الخضض بضم الضاد الاول وفتحها نوع من الدواء وهو عصارة
شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ
والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض
ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا
كالبسايط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شي يخالطه الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي
يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندباء مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة قوله النوع الخامس المشمومات
وليس فيها مجال بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات
على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما
جميعا لكون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضي اليه كالبوارق ومن هنا يقال ابصرت
الورد وبحمرته وسمعت الصوت لا صوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وشممت العنبر ورايحته قوله القسم الثاني من
الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة
ونحوها للواجب لا يجعلونها من الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فالتمايز بينهما
قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومنهم من ذكر ان الحال
يتسوق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه وليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة قوله فمنها

الحيوة يسمى معنى الحيوة قوله وصوح امر قوله واما صيوة الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها
بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والاثار فقيل هي صفة تقتضي الحركة والحس ومشروطة باعتدال المزاج
والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتميز
عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما سيجي تفصيلها
ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج
لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه يستحق هو اصلح بالنسبة اليه والاول يسمى
اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق تذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى
المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا لقوتي الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة
وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا لقوتي الحس والحركة لا نفسهما
وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوتي
الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل
من غير اغتذاء واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل يعني انا نريد ان القوة
التي يصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي لا يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باقية فلا يكون من هذا شي كلام يحصل الحاصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف
وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدا
جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة
الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان قوله وعند نالا يشترط ذهب جمهور المتكلمين الى
ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في
الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث
من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى
هذا الاشتراط بناء على ما شاهدوه من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم
سريان الروح في العضو لسدة او شد رباط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك
الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالمجموع من البنية
حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة
وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور

ولكان هذا مراده من قال انه فعل من امه ح او من الملكة يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل يجب الاثر او التاثير اماته فعلى الاول فيه فلعله تقريب او غفلة ومنها الادراك وبيانه في مباحث المبحث الاول لا خفاء انا اذا ادركنا شيئا وكان له تميز وظهور عند العقل وذلك ليس بوجود العيني اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك العقلي وهو المعنى بالصورة فمعنى ادراك الشيء حصوله عند العقل اما حقيقته كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كما في علمنا بالعلم الا انه ما لا يتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات الموجودة ... منه

او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس ليرجع يوجد في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة فيه بقيام حيوة الجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية **قوله** واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه من امره وصفة الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما في العمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى والا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تع او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل او لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج **قوله** ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حصوله عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او حاصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على تمام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور وكادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير ثم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حيث كان هناك حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن ويكاد يشهد الفطرة بانها الحصول امر لم يكن لا بذوات امر كان وما ذاك الا تميز او ظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج لان كثيرا ما يدرك ولا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها وصيرورة النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول وتحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل **قوله** لينا بحقيقته اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا

الا بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني الجوهرية العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا يتقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس وللحس المشترك مع ان المتصور في الجليدية مثلا والنه ربما يتحقق المتصور فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس في الصور العلمية

وهو اما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما بدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر والتامل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ضولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحصوله عنده بعض تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع على الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل والجواب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو ظاهر وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علما ولا حجر الا ان وجود الشيء اي حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج **قوله** ولما بين صورة الشيء اي ذكر لك دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان لحصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا في جميع الكيفيات وهو ظاهر الفساد ويستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما والجواب ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا في جميع الصفات والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها تمام الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال انه تعالى ان المعقول من السماء مساو لماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال بمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس واللزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله والادراك هو حصول الحاضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ويتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او مشعودا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى ذلك من العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه يستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوصف غير متناقض هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي

وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم ينافي كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انها
الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج ملازمات الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض
في الاعم كسائر صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولا يتحقق له الا في الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة بعنى نفسها الا ان شيئا انف لها وتلحقها احكام هي المعقولات الثانية
وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة

وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما شأنه الادراك مستلزما للادراك
كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للجدار اولى فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول
كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحق اولا بالعقل هو الموجود
العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب
انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك فحصولهما فيه اوفى آلته
ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيها بل في الخيال او غيره من
الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك
المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكره وبهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه
لو كان مجرد الحضور عند الحس علما هو المراد بالمشاهدة لكفى في الادراك للكان الحاضر الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته واستلزم
كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا
ضروري وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد
باعتبار واحد جوهرا او عرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان الصورة العقلية عرض من حيث كونها في
الخيال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع انما المستحيل
كون الشيء جوهرا او عرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من
حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرد
عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية
تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة
وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف
كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض
في المحل على ما سبق قلنا ان الكلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات المذكورة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان
يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا اتصافيا
فتكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فتكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما
يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار معلوم لا يحقق له الا في الذهن
والطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يثبت لها تعقل ويلحقها احكام وعوارض
لا يحاذي بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما قيل من عوارض
المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر المواقف
عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم ومعنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

٧٦

والمطلون لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا يعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم القول
بالصورة في الكل فان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لا صورة له وان اقتضت صورة لها اذ لو كان في الذهن من المعدوم امر ان الصورة وذو الصورة وهو معنى البطلان
قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل ومعلوم من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن
سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره انما هو بسبيل التشبيه بان يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل
بين بينها مفهوم هو الاجتماع وكأنه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لا معلوم له البحث الثاني انواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والتخييل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل متن شرح

عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل
للامور المعقولة ارتسامات في العقل والا فكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم
الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق وان لم يقولوا بها معنى قوله والمتكلمون يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة
جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية
واثبت المعافي وراء العلم والعالمية اضافة اخرى لاحديهما فيكون هناك ثلثة امور وللكل منها فيكون اربعة وعلى هذا القياس سائر
الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات كثير من الاشكال العقلية والمتعلقات
كالممتنعات التي يثبت بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم
وما يقال من ان امكان تحققها قائم بانفسها على ما هو رأي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا ففي ورطة البطلان
في الممتنعات لا يتأتى غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف
الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدوم
وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون لذي الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام
فيه او في الذهن فيكون له من المعدوم امران هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث
قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن
معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر
وهو انهم صرحوا بان الصورة انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذكروا ان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما
المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات
ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور
المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف
كلام ابي هاشم جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء ولا يرد اعتراض الامام بانه
متناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من انه اراد ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به
العلم من الاشياء قوله البحث الثاني الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة
من الاين والوضع ونحو ذلك والتخييل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك
المعاني الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين
والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض

الزمنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفي كون هذه
من العوارض الزمنية كلام عرفته في بحث الماهية قوله وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع
علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورد الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم القائم بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا
الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر
ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متغايرين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري كيف وانا لنحكم عليه
عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تباين
الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس ولعله بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير
البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه
اسم لنوع من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام
التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت
اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد
يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين ما قارن الحكم بامتناع
النقيض والظن العرفي يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو
اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا تركيب من حكمين واعترض
على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات
قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشكك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل
فامكان طريان الشك ممنوع وان اريد به الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا نعني به بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع
التبدل في اليقين ما دام يقينا في التصديق ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان
يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها بوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام وجمع من المتاخرين
ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة
للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد
الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا قوله والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما
الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون
جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا
لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضاد للعلم الصادق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما
ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الجسم اذا
والاختلاف انما هو بالعارض اعني اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بالمطابقة للواقع ولا مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا داخل
في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وكان
فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات

النفس للعلم فالاختلاف فيه يستتبع الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعوارض
لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد وفي دوام زيد في الدار
فالمتجدد علم وحين خرج فجهل قوله المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم
المخلوق والحادث ثلثة الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة
كما يستفاد من مس اللمس ان مس النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات
بان يترتب فيكتسب النظري والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدا تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث يعرف
اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية هي اجمال
ثم اذا احدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى هي ان الابصار حاصل في الحالتين فالاول بمنزلة العلم الاجمالي
والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا تبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان
الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية
لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان
حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي
مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل
من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة تطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وقد تمم بعضهم من العلم الاجمالي
مجرد تميز الشيء عما عداه ومن التفصيلي ذكر من العلم تمييز وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وان ذلك على تقدير الاستلزام
هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية قوله المبحث الرابع
قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر
امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا
جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا
الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فالامام
نفى الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم باسره الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما
وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي
متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست
مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز
على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا العلماء ارادوا بالعلم
ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او اتفقوا على ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او ارادوا ان
التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس
انه ان اريد بالجواز عموم الامكان اصلا فمجرد التجانس لا تقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض

والخلاف في جواز استناد الضروري الى النظري شبه ان يكون لفظيا البحث الخامس هل يتعدد العلم الى ان يتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق الذي
وقيل لا لكونه خارجا كالعلم القديم وهو فرع الخلاف في تغير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظريين في علم واحد لجواز ان يحصل بنظر كما علم بعلم ومرتين
وكان للقاضي والامام تردد وان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
بعلم من

ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عموم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير مسلم وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك
في الاختلاف بالنوع او الشخص فلعل النوع او الشخص يمنع ذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة
والآمدي كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان شرط القاضي لا يعيد الاشتراك في الجنس ودليلا على انه يجوز على كل من المتماثلين ما يجوز
على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر
شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات ودفع هذا الايراد والاعتراض بان الضروري قد لا يحصل بفقد شرط او استعداد
الا انهم انما عولوا على استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن
لا اضافة في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي
القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستعمل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه
وهو دور وان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفيه ما ظاهر لظهور استحالة النظر بدون
ضروري ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد قوله والاتفاق
قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اليه وتوقف على النظري المتوقف على النظر
لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما
لان الاجتماع واللااجتماع فيه فرع الوجود والجواب ان تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور
ارتفاع عنهما او لا نجزم بامتناعه فممنوع بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور
شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لانا حكمنا بان الاجتماع الواقع
فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض موقوف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه
ما ولا يلزم ان يكون بالنظر ثم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان
مستندا الى النظري فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا يفتقر
الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون
حصوله بطريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتني علم حاصل بالاستدلال قوله البحث الخامس اتفق القائلون بالعلم
القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين
وبه اشعر المتن بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على
الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور
متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء
من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون
العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما
قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسين البصري الباهلي
انه يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدانيته

تارة بعلم وتارة بعلمين ثم عند التعدد فالعلمان متعلقان بمعلومين مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا فمختلفان ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف
الوقت البحث السادس محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله في اي جوهر شاء والاظهر ليس المراد بالقلب هو العضو وعند الفلاسفة هو النفس
الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط الالات وسيجيء لهذا زيادة بيان ان شاء الله البحث السادس العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات متى

واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد او الامتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة
ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ومع الانفكاك فان قيل
الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك حاليا وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند
تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل
كيف ما تعلق قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة
كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات بالاستناد
اثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك ك
كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب لان العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان
هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم به وهكذا الى ما لا نهاية فلو لم يكن عدة من
هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع ع
الاعتبار قوله ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما متماثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان العلم محلا هو
العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان العالم قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل علم
منهما بمحله لذاته والا فمتماثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين
كالعلم بالسواد والبياض او ولو كانا مثلين لم يجتمعا في محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم
او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق
العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا والاختلاف في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج
عنه وانما نظيره كون العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان
متعددا والاتحاد او ان اتحد مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف العلم والظاهر انهما مثلان او عند اختلاف محله وفتو
وهو مسبوق الكلام في انهما مثلان او مختلفان قوله البحث الخامس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان
محل العلم الحادث هو القلب وان لم يمتنع عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير
من المحققين انه ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان
والظاهر من كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات اعني المشاعر
وسيجيء ذلك في مباحث النفس قوله البحث السادس لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على احد
من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة وذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم

ببعض الضروريات ان العقلات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اولو كان غير العلم يصح انفكاكهما بان يوجد عالم
لا يعقل وعاقل لا علم له وهو بط ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشئ عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات
لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان
المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم
وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام
انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء
الاصول انه نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها
واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يتعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها اعني
الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب
اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا فيه وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه
لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او ظنه ... نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من
تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه فان القادر
التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما
لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف
في ذلك على المرجح او اعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر يستبعد
منه اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يتصور عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة
بان ذلك الترجيح ليس الا بمعنى الارادة من غير رجحان او اعتقاد ونفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل
والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا
لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المخصوص كذا
جاز ارادة الحيوة والموت فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس
لانا اذا جعلناهما من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد يتعلق بالارادة
وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشئ او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشئ مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة
وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان لشهوته لشئ الا بمعنى
الارادة كما قيل لمريض اي شئ تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا يتعلق بالنفرة قوله والفلاسفة بمعنى انهم لما نسبوا
الى الله تعالى انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات
حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث
هو كذلك وهو العلم بكون الفاعل عالما لما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره وكان الفعل عنه حال كونه غير مغلوب له وذلك لا يكره

٧٩

وانه تعالى عالم بذلك مريد واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة
بالارادة مخصوصة بنوع مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او
الترك وهي منفية عن الواجب قوله المبحث الثاني ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشئ نفس كراهة ضده اذ لو كانت
غيرها لكانت اما متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اي ما
لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز وغير ذلك
كالبياضين والانسانين فمثلان وان لم يستويا فيها فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلان
ما ان كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهو ظاهر لزوما وبطلانا ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر ومع خلافه لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة
فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير
ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين فامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل منهما مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض
بان شرط ارادة الشئ وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور بضده وارادة الشئ لا يستلزم كراهة
الضد فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به
والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ نفس الشئ بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام وذهب القاضي والغزالي الى ان
ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا او لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
المتضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل
من الضدين مرادا من وجه اذا كان على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشئ يستلزم
ارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ التي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يخفى
الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح معرض ابطال الحكم القاضي
بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما يعرض ذكرنا حجة لو فرض بانكم
يجعلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول
بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا للارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك
من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق قوله ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن
الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة فتفسر بصفة هي مبدأ التغيير في شئ آخر
من حيث هو آخر فقوله في آخر اشارة الى وجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشارة الى انه يكفي التغاير بحسب
الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا
بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل
الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان يكون مع قصد وشعور بأثرها او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون
اثرها مختلفة او لا فالاول هي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال وهي القوة الحيوانية المسماة

فكون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الآثار ولهذا قيل صفة يؤثر وفق الارادة او يكون مبدأ الافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية منهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احدهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد بقولها التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك والوجدان يشهد بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية يوجد في بعض الاوقات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض منه رح

بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور ذلك على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها هي القوى الفلكية والثالثة هي مبدأ آثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوى النباتية والرابعة هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوى العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما شعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال والآثار ان لكل منها او لبعضها مبادي هي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس وفي ذلك بحث آخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ المراد بها غير النفوس او الصور لكن تقرير هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية ولكن النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة لشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا الظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا ينتفي ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجهمية للفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير والامتناع من ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها هل تؤثر التأثير بالفعل بل تسمى قدرة ام لا لفظي والقول بتقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤكد ما ذكرنا قوله والوجدان يشهد على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع واحد منهم مع تعذر الفعل الا انه يتأتى الفعل منه على تقدير ارتفاع المانع لا يتأتى ويتأتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول يتأتى من الممنوع وهو بحاله ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات عنه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو من باب الكيفيات المحسوسة وليست بطريق التعمد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا اما قالا القدرة بمعنى القادر وان فسرا بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بمعنى المقدور فانما يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بانا

المبحث الثاني القدرة الحادثة مع الفعل لا توجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انه عرض فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم وكلاهما لازم دون وقوعه الحال ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والمبادي والتمني ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا وانها ما تعين بالقدرة القديمة والثاني بان الممتنع والمستلزم للمحال هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بان يعقبه بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني بان لا يشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل الامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين منه رح

الاختيار وقبل الفعل بالحال عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقه الله تعالى ضروري وقبله مع ما بين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي مع وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت الممكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله المبحث الثاني اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل يكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال والايراد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان اللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته ذلك نفس المتنازع فيه ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاعراض الى حال الفعل كما هو شأن العلم والمبادي والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم والا لزم ان الممتنع مقدور وفاق الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد امتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا القيام زيد فانه يمتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة والثاني بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه والثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا الالزام باعتبار انكم تقولون بكونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يلزم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك

ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين وان يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن
كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة والاظهر ان ضد للقدرة واتفقوا على انها يتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز بان
كلا من القلبية والعضوية يتعلقا بها دون متعلقات الاخرى وتارة بتعلقاتها من غير تاثير في متعلقات الاخرى وتارة حقق الحكمي بالغلبية والحق انه ان اريد بالقوة التي هي مبدا
بطريق الايجاد منع

وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والارادة انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها حادثا
حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة المعنوية مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الاشعري ان القدرة القديمة
وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما يتعلق بها الافعال الممكنة مع الفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق بها الازل بل فيما
لا يزال على حذو المنع لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ما الزمه المعلل مع بيان سببه لان القدرة القوية فليجز في
الحادثة ايضا بسبب اخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه
فجاز تعلق القدرة به فلو لزمه المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة
بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا اي متمكن من فعله وتركه وهو لا يتاخر عن نفس القدرة الا بالمعنى الذي اذا نسب
الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجاده
له فان هذا حادث بلا نزاع حادث في القديم ايضا **قوله** ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل شيء
صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده فيقولنا عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجد عند صدور الاخر وآخر من
بانه ان اريد المتابع والاصطلاح بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير نافع
وان اريد تغاير الحالين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان القدرة مقولة
بالاشتراك ولم يقل به احد وذهب المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بلا مانع
المنع عمومها كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجود ما يضاده كالحركة للسكون او سواء للضد كانتقال المولد للحركة السفلية
المضاد للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة
في المقيد دون العاجز وبان المقيد لا يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرء عليه شيء من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال
المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة
في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن من العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم
التغير والصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة يتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات لامتناع وقوع مثلين
في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوزه الكثير تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر
على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذكر المقدور حيث لم يتمكن من تركه معه وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة
القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات
والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا يؤثر
الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب يتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة
بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب يتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة
ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم يؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال
القلب والى القولين الاخيرين اشار المتن بقوله وتارة خص الحكم بالقلبية واراد بالحكم التعلق بجميع افعال محله خاصة
والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى وللمورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة

وسمي القدرة الموثرة او بطريق جري العادة وكما ان الكاسبة فهي قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير عاملة او وجوبية فهي مع الفعل
ولا يتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات المبحث الثالث العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو راي ابي هاشم لما مر من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة ولان منع وكل
المنع اذ لو لم يحصل الفرق ان من شانه القدرة خلاف الزمن ويتفرع على النفاد وما تقدم على الكل وان كان الظاهران متعلق العجز هو المعدوم اذ الزمن عاجز عن القعود يعني ان فيه صفة تستعقب القعود وقابل
لكن ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة في تفسيره النوم للقدرة هو وقد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر وتضاد الخلق
بانه انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة ومن غير روية وان نسبته الى الطرفين لا تكون على السوية ومنها اللذة والالم وهما وجدانيان وقد فسر ان بادراك الملائم والمنافي من حيث هما كذلك وهما نوعان من الادراك
النزع فيها اضافة تعلق بالعقل الى المدرك واضافة لوارث الالم او المنافي لا صورتهما والحق انا نجد حالة من اللذة ونعلم ان ثم ادراكا للملائم واما انها نفسه او امر حاصل به متى

سواء كملت جهات تاثيرها او تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد بها القوة
التي كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة
بهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسر التاثير والمبدائية بما يعم الكسب
الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فعاد الحاصل ان الشيء مع جميع جهات
حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة **قوله** المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة
للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة ... في الزمن صفة
مخصصة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق
ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم
خيال بمعنى ان عجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم والاكثرون على ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا
وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العلماء على ان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن
الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول بالاشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود
وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو
النايم في الاستعمال **قوله** لا خفاء في جواز بعض الافعال عن النايم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر ... ذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه
مقدور له وان النوم لا ينافي القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحاق ذهابا الى النوم ضد العلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب والمعتزلة
في القدرة تفريعات وتفاصيل لا تطول الكتاب بذكرها **قوله** ويضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي
يكون مبدا لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او تفتقر في صدور الفعل
عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم ولا الكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء
عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية وهذا اشارة الى التجريد ان القدرة تضاد
الخلق لتضاد احكامهما **قوله** ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسران قصدا
الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائمة من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص
اي الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون
وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كما لصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان
تخيل اللذيذ غير اللذة ولهذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اي الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون
بحصول صورة مساوية ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست
هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير ان ما يناسب الشيء هو يليق به من حيث
اختصاصه براءة لذاته كالشيء من القوة الى الفعل كمال ومن حيث كونه موثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر
لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم تكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا المعنى من ... معنى اللذة

رف
دونقضا والنوم للقدرة م
الشيخ

وهل يحصل بغير تخيّيه تردد وقد يعتبر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية وبطله الالسداد او ما صابه مال او وطا جار من غير طلب وشوق ثم ينقسم كل من اللذة والالم الى الحسي والعقلي بحسب الادراك الى
اقوى لان المعقولات اكثر والادراك العقلي اكمل وكلامه في الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به سالم لا نفس اللذة والالم والحق من الالم سببا اللمس كما وجعا وعمر ابن سينا
الايصال وسوء المزاج المختلف حارا او باردا ولان الرطب واليابس انفعاليات متى م

اوالم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم او مناف مطلق بالعكس الى المدرك الصابة
ووجدان لذات الملايم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبتقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وتجد
انها لا يلايمه بل يضره ويتنفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد
من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل
هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي والا لما كان حصوله
لان التي رب الطبيعة قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم عليه وذكر وزعم محمد بن
زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو مبني على الخلاص
عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اذ عينه وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في معاينة
حال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك ببياله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الرايحة الطيبة
اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على
من لم غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة
لا يحصلان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمس لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولو كثرة استقرت الكيفية الموجبة لولم يحصل الانفعال
فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحال الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه والاحقا ان كان معارضة
هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قوله ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما وينقسم فيهما على الاسباب
البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذايق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شي يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلا للجوهر
العاقل ايضا كمالا او هوان تتمثل فيه ما يتعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة في الوجود كلها تمثلا مطابقا خاليا
عن شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه فانه يدرك لهذا الكمال وحصوله هذا
الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذا هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا
بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل
يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات
التابعة لها وبحسب هذا تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم بالجهالات
فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة والما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات
المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والحرارة مثلا واما نفس اللذة والالم
التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها قوله والحق لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة اسم
للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوخذ الادراك اعم من الاحساس والتعقل والايرد
الاعتراض بان الموقوف قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الكامل هذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملايم
لا مناف وان المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال
وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتغير انما هو الحسي خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه
باللمس على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلهذا قلنا الحسي من الالم سببا اللمس يسمى وجعا وانتفت كلمة

ثم هو سوء المزاج اليابس بالعرض لا سبابه لشق التعميم تفرق الاتصال بخلاف الرطب فان سببه من التمديد انما هو بالمادة وبخلاف المتفق لانه اما استقر في جوهر العضو وابطل
المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذكر ابن سينا انفعال الحار عن المحسوس المخالف في الكيف واعترض الامام الرازي بان التفرق عرض وما ناقى طم الاعتداء والتحلل
تفرق فاكثر او الاعضاء والالم وبان الالم قد يقصر عن التفرق كما في القطع بالموسى غاية الحدة مدفوع بان التفرق حينئذ لم يحس

الاقبار على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان الاسبب له سواهما اما بحكم الاستقرار
واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتاتى الافعال على ما يجب فالمنافي
بهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما
يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال
وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا
بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة
التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون
مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا
فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعلها سببا لتفرق الاتصال وكليهما بكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك الطريق
من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات لمنع المؤثر بالطبع فلا تعلل
على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل
وهما ليستا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة
بل او ايل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال تكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء
المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد
يتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب
سوء المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم والا لكرهنا بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي
في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فلا احساس
فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية
منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانها يستعمل
فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها يوذي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من
الالتهاب ما يجد صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يستلذ صب الماء
الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ولكن يستلذ ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد ذلك يستلذ ثم اذا استعمل الماء الاول
استبرده وتالم به وذلك لما ذكرناه واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدركه بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان
الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وعنا فاته ثم في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل
زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا قوله واعترض الامام اشارة الى
دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا
يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة لكماله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى
انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون عدما

الاضرار عن البعض علا ان المبيع بسبه المعدوم دون القوى خصوصا في الحق والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من
الالف والتجاوز وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم بواسطة السماعه فقدان منه العضو كماله اللايق وفي الاشكال ومنها الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها
ملكة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعني انها ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها لا كما هو راى البعض من تخصيصها بالراسخة
على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال غير ما دونه وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والتنبيه على كونها صحة وفي ما زعم من تخولها صحة النبات
عن معنى الملكة والحال وانما خصصه بالانسان في ما قال النهاية يكون لها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها هي سليمة فما نظر الى انها المبحوث عنها
الطلب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي

يمنع كون علة للوجع ولو سلم فالمراد بالسبب منها الخصوصية عن كلها ولو سلم فالعوض لا يلزم ان يكون محدودا بل يمنع كونه علة
للاوجع ولو سلم فالمراد بالسبب منها المعد اي الفاعل الاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر والا فيستلزم ان يكون
التفرق العرض حتى يحصل اقتضاء الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما
في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل الاول الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون
بانفصال الاجزاء عن الاعضاء لا لانفعال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم الا يحس وقد صار مالوفا
بدوامه لا نا نقول لكل تفرق وان كان صغيرا حس جملتها كبير جدا ولو كان التفرق حين مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك
لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو
بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعني بكون تفرق
الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق
اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستدرا مالوفا وبشرط ان ندرك من جهة كونه منافيا
لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزم من فقدان هيئة العضو كماله اللايق
به وح يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدرا يدركه الحس او يكون مالوفا لا يفتر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه
منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء القوة ونقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات
في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي دايم في اجزاء صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو
ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تاخر الالم وان كان بدونه فلا
اشكال لا يرى ان من انصرف فكرته الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط
كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم وغيرها ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات كالمسلطات
ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما
يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج
مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة قوله ومنها اي الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول
القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء
انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وهذا
ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك
في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي
بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم
يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وما قال الامام انه لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام
من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما يكون

الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة للكلية من وجه على متبدئة كلا من الحال والحال بسببه على الاول فاعل والثاني مادة او الاول آلي والثاني فاعل واما المرض فعله بانه ملكة او حالة
مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنه من المبداء للافة في الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر
عند سوء الاعتدال او انواعهما او انواعها ما يدل على ان كلا منهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات لتغير الكيفيات وهو سائغ ثم المعتبر في المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان آفة
الكل ومنها الفرح والغم والحزن والخوف والغضب ونحو ذلك ولا يبحث فيها القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكليات التي لا يتصور عروضها لشيء الا بواسطة كلية المنفصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعر والتحدب متى

من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما هو صوابه وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم
الا ان يراد بالملكة هو الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة
سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة و
كونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام
ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله يصدر
عنها الافعال مشعر بان المبداء هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه
بوجهين احدهما ان الصحة مبداء فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه
وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع
وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار
مسخنة فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني
واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من الباء ومن من عن فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والا
انما اورد على العبارة الاولى فما ذكره في المواقف ان الصحة ملكة او حالة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام
اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعني
من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان الصحة تتبع هيئة هي مبداء سلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبداء الآفة في الافعال فان
جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل الملكة والعدم وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل
التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاظهر اشكال بحاله وقيل المراد
بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان
المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد لا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم
كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد
المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي
كالصحة هو لا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف
البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل
بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع

معقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للاضداد وكانه لجعلهما
الوضع اولان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لما ذكره في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
اما من المحسوسة او الوضع او عدمي فانه اختصار مخل والقدر بانه نعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قوله
سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او اشكال او مجرى كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير
الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود
كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على
اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات قوله ثم المعتبر هذا اختلف قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة
والمرض وليس للخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة والمرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك بمحال الاختلاف
بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس
في الناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي
يجب ان تراعى في حال الوسط وما ليس لو وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون
الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدا بعينها فان فرض انسان واحد بعينه واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة
في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء
سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون
معتدل المزاج سوي التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد
اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن
هيئة بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة
بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو في الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة
بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف
مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام يبتنيه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا
فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث
يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنه
الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير
الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدد الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا
ما هو بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن
كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا او
من غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين قوله ومنها قد يعرض للنفس كيفيات تابعة
لانفعالات تحدث فيها لما يتم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج

البدن طلبا للوصول الى الملتذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل وصوفا الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي
واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج بحدوث امر يتصور منه خير متوقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت
النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه
ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارات الى ما لكل من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكذا
ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك
قوله القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء
للخط والتقعيب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد ومعنى اتصاف الجسم
بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم
بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة
والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان جزئه الآخر اعني اللون
من الكيفيات المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان منع ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الاشارة اليه
هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة
بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا
الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل
اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا
حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر
في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية
كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم مترددة في ان الخلقة مجموع الشكل واللون
او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب لا جعلها نوعا على حدة قوله وبعضهم الجمهور على ان
الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم كما
ما يتوهم من تقسيم الزاوية والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الزاوية بانه سطح يحيط به خطان ووسطه نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها اليه ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ينبغي التشكل
واما صحة فانما يستعمل الاشكال والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن

الزاوية المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الخلقة اعني مجموع الشكل واللون باعتبار ان الشكل مختص بالكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وكذا اللون في محله اعني بالسطح
والسطح هو المركب خاصة كما هو من وجوه لحسنها يتصف الشخص بالحسن والقبح وبعضهم على ان الشكل من الوضع والزاوية من الكم لعقولها القسمة ضرورة بالسطح احاطة بخطان
بلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا [illegible] تلك النقطة من السطح على ما ذهب اليه من قال من المحدب من ذكر السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها قسمة لا لذاتها كيف وقد انتفى عنها الانا الكم
وهو عدم البطلان بالتضعيف وهذا فرضه بهيئة احاطة الخطين بالسطح على
الملتقي متن

شرح

الجسم

الحديث [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الكتاب

القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية ومن استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك
كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله قبل او على ان يفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بالصناعة
وبقوة على الاعضاء ومعاني الكيفيات النفسانية وصلابة في الاعضاء ومن راجعه الى الاول الثاني ان للحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومباينها ما كون
الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات متن

الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن
قرة ومال اليه الامام وذلك لان تحلل الحدود وكيفيت اجزاء الجسم والسطح فان هيئة الشكل النسبة ماخوذة في مفهومه لا شيء
من الكيف لذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول
الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان
السطح معروض الحدود الخطية وانما التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط الاشي تجاه فيهما كما مر فالتحقيق
ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول الخطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات
للشكل هو الحدود المحيط ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد قوله يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة
بالذات فهو بالسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي
الى نقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم انها ما يلي تلك النقطة
من السطح على ما صرح به من قال انها المتحدب اي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بان الانه
ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف
ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة
او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منها يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلانتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا
واحدا واما المنفرجة فلاحتياجها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل
منه فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة فتبطل المنفرجة بالفرد الا
وحدوث الحادة في جانب الاخر لانتفائها ذلك وايضا الاشكال الزاوية مبني قريب للشكلة فاذا لم يكن القائمة من الكم لم يكن الاخر
منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقين
على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات يحمل على انهم يريدون
بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية
تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان
بخط او الهيئة الحاصة عند ذلك قوله القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها منحصرة في استعداد
شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبوله اثرا ما بسهولة او بسرعة وهو معنى طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم
ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها الجسم لا يقبل المرض ويابى
عن الانغماد ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويخصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله وينبغي ان يدل
على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فان هو المشترك بين الاقسام
الثلثة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدا امر جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل
على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة
القوية على تلك الافعال ومعاني الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها
وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة بها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت

الفعل الثالث في الاين وهو الكون في الحيز وسلوكه على اعتبار الطريق الاول للمتكلمين وهو لجنان الكون وجوب ضروري وانواعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه في القرب والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب وقيامه بواحد او كل من الجوهرين اجتماع
يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او في آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان متن

داخلة في هذا الجنس مع حدها لصدق حدها على الجنس المسمى بالانفعال لما تبالغ الراسخ من الكيفيات
المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان تلك الكيفيات
المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال او
الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات تمنع صدق البعض منها
على الشيء مما يصدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القوة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة
من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية
كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله في الاين وهو
النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة وللقوم كلام
من المتكلمين في طريقهم وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون
يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية
وقد حصروه في اربعة انواع اي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان
تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني اما
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في
حيز اول والحركة حصولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فانه
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر
في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن
الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من
حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على
وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع
من اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان
المماسة غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال
الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة قوله وقد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام
العرض الواحد بمحلين فتنفي ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر قوله
لا خفاء في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا ينحصر في الاربعة
كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق واجاب القاضي ابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زايد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قال الاستاد انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول

اول الحدوث فليس بحركة والسكون فلا حصر وقال الشارح وابو هاشم بل السكون مماثل للحصول الثاني لكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول
التزم ذلك حيث قال بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون في الحيز والحركة عنه لا اليه فلا تنافي بينهما واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون
حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يدفع الالزام والتحقيق ان المتحرك في آن المسافة حصولات [illegible]
منه

للحركة

اخرنا وكذا الحيز وعلى هذا الايتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون
ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا
فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان
التي هي اجزاء الحركة فلا يكون مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث ان يكون عبارة عن مجرد الحصول
في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني يماثل الكون الثاني فيه وهو سكون
وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم التماثل وكذا وجب
الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الوصول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها حصول في حيز وليس كل سكون
حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون
مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فيه فضلا عن التضاد ولانهما عبارتان عن
الكون الاول فيه وهو يماثل الكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون
كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نعلم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني
حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم
المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون
فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول
كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع
سكنات فان اراد ان السكون هو الحصول الثاني لا يكون جزء الحركة فلا تكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط نشأ
من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان
مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقرير الآخر ايضا
وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول الاول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما ينبئ عنه قولهم انها
مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يتوهم من ظاهر العبارة وهذا الاعتبار الآخر نقول لا يشترط
في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز
الثاني جزءا من الحركة كالاول قوله والمحقق يسمى في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث يكون حالة في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى
الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وسمي بالاضافة
الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول
بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم
من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة

دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد بها الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتلاصقة ثم ان جعل السكون اسما للحصول
من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وجه فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة والعنوانات التي هي بالحيثيات
مع ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضادها [illegible] الاكوان المتماثلة في الوجود [illegible] زعما منهما ان الكونين
يخصصان الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان او بحيزين فمتضادان [illegible] حصول الجوهر في آن واحد في حيزين واما ما كان [illegible] فمجتمعان [illegible] انه المماسة ليست من الاكوان والافتراق
اي انها المماسة للجوهر المحفوف بستة جواهر فان تنقيصه بما تقدم عن البعض [illegible] الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لا الانفكاك في
اللسان والعرف بناء على ذلك الاختلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او السطح [illegible] الحاوي وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحرك تحقيقا يمكن اختلاف
جهات الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بل ان يكون بزوال المتحرك عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مرادهم اللفظ انما جعل اسما للحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم له الاصطلاح بازائه هو هذا او ذاك منه

٨٦

ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز والحق انه الاقرب لان المراد انه مجموع الحصولين كما هو مقتضى قولهم الحركة حصول في الحيز بعد
الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قوله يعني ان اطلاق الاقوال على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اي الحصول
في الحيز واحدة والامور المميزة عوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب
تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة
كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف
يصح ذلك والمشهور من المتكلمين كالقاضي واتباعه هو اطلاق القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتماثلة مع الوجود
ومنع التضاد مجرد اصطلاح الاجتماع ولو من جهة التماثل الا انهم اصطلحوا على ذكر بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان والا فان
يجتمعان كما في الحصول الاول والثاني في حيز واحد الا ان كلا منهما يسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه
بحيز آخر فمتضادان ضرورة استحالة حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فان منع ذلك ولم يجوز محاذاة جوهر
لاكثر من جوهر تعاديا بناء على لزوم التجزي فقد كان مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور
بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة بل امرا اعتباريا قوله المبحث الثاني الاكثرين اختلفوا في كل
منهما انه حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض
ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول
حركة والثاني سكون لشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك
اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة في الحيز فسكون الباطنة ابطا فيه وقد
انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم المتحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات
الاجسام المحيطة بان يتحرك البعض عليه افراسا يمينه الى الشمالية والبعض بالعكس والكل ضعيف اما الاول فلان الخالف
في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة والحركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيز وقد فارقه
وفي الثاني بانه حصل في حيز ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة الا هذا وبانه فالحصول في الحيز انما يكون
حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحرك بزوال
من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول
به او الجواهر المحيطة به ام حاله خاصة من البعد والاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يختلف
المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بل كالجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن
من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحرك
ام يكتفى بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني
لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحاق وان شدد النكير عليه
حتى قال ان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع
في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله منهم
اسما لذلك والا لكان لمجمله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية منع بل تحقيقا لماهية ما وضع لفظ الحيز

وهي

به عليه

او الحركة وما يرادفه في جميع اللغات بازائهما واثبات ذواتيهما بدون تصورها الا المعتقد حين الحكم بان هذا في حيز وذاك
في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله الطريق الثاني للفلاسفة والبحث الاول منه مخفي على الشيخ واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة
فسروا الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ويبني ذلك على ان هذه الالفاظ ولزم عند العقل
من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول
دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول فيه وكذا المكان والامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث
انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه من ان يبقى منه وكل
التوجه ما دام موجودا فالشيء بالقوة اولا توجه بعد الحصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتادى
اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود والذي هو الحصول في المكان
المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا يكون كمالا
للجسم في جسميته او في شكله ونحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو
بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح
منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا
ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تحقيق وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية
كانت او غير اينية فلا يضر كون المعنى اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض الحركات كالمستديرة
بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض في الجسم المتحرك على الاستدارة فالنسبة الى ما فيه حيث
طلبها توجها كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق
الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي
حالة مستمرة غير مستقرة اي توجد للمتحرك ما دام متحركا ولا يجب متقدمة مع متاخر منها فحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر وحقيقته
كون في الوسط تنقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من [illegible]
المسافة فلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى
لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان
لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل
زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء
واحد واما بالمعنى الاول فموجود ضرورة يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة
او على الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق

الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو
لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود قوله البحث الثاني
الحركة يفتقر الى امور ستة الاول ما منه الحركة وهو المبدا الثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس
العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو
المحرك الخامس ماله الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة
الى هذا الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرا به اما المبدا
والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدا ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو بالقياس تتضايف
لان المبدا مبدا للذي هو المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان اذ لا خفاء في تقابلهما
واذ ليس مثل عقل للشيء مبدا عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان
باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدا ومنتهى
باعتبارين ويجب ان ليس او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية
الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن
الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى قوله واما ما
ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف
من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من
نوع واحد او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفلاسفة وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها والجلة
فالذي يحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك
الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير
من وضع الى وضع على التدريج من غير ان يتبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه وكذا الكل لانه ليس الا المجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما هو غير من على ان ما ذكرتم
لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل
الثابت بالدليل من حركات الافلاك وما يشابهها من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واما لم
يكن ثبوت الحكم للكل جزء يستلزم الثبوت للكل فلا نم ان للفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى
لوضع الكل الا نسبة اجزاء بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا نعني بحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن
يؤل الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى الكل قوله الحركة في الكم يقع باعتبارين
احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويتأكد ذلك بان ذكر ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى
الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل
كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف
كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتمسكوا في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى

٨٧

الوضع كما في حركة الكرة على نفسها بان يتبدل اوضاع اجزائها من غير ان يخرج من مكانها فان حصل للاجزاء حركة اينية خروج تبدل امكنتها وكذا للكل ملكنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان حصل فعل هذا الاين حركة الكل ويتبدل وضعه وانما ذكر الاجزاء لتوهم خروج الثانية في الكم وهو الانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة بورود مادة وهو النمو او بوروده وهو التخلخل او اما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف وقد يقال التخلخل والتكاثف للانتفاش والاندماج وهما مثل الهواء بتباعد الاجزاء وضمن وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال الرابعة الكيف كتسود العنب وتسخن الماء في الكون فيه اول الورود عليه والحق انهم لما وجدوا الجسم ينتقل من كم او كيف الى آخر لا دفعة بل على التدريج حكموا بان الحركة في نفس الامور لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متباينة بالفعل لا كاجزاء المسافة والاشتغال الى الكل دفعة كالارض يصير نارا ثم هواء ثم نارا او تصعقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة فيه

لامقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما تبتنى ذلك على الهيولى لانها غير جسم قابل بسواد وعلية الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي معينا منها ذكر ما ان حاصل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يقتضي لكل جسم مقدار معين لا ينفك عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من ان لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الى جميع المقادير على السوية كالهيولى والا فاذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبع والحقيقة جاز اتصاف كل بمقدار الآخر لم يمتنع ان يصار الجزء الى مقدار الكل تخلخلا وبالكل تكاثفا ثم لا يبقى في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ يمتنع كونه جزءا ويمتنع ان يكون على مقدار الكل فرضا واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة على مقدار فلعل ذلك يكون للقطرة جاءنيني لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال او استلزام انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر وتحقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا امتصت فخرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخل فيها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة قوله وقد يعني بهذا التخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء والتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب الى الحاصل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما في الفلك بحسب الخارج تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا ينحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود مادة نمو ليس على الطلاقة والا فهو انتشار قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يتعداه الطبع بخلاف النمو ويقابل السمن الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد مقداره فاذا حدثت الزيادة متداخلة في الاصل وحلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل وانبسطت اجزاء الاصل الى جميع اقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انتقاص تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية قوله معنى من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف وتمثيله بالاستحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكره بعضهم ذهب بعضهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فتحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بل لا يلزم ما ذكرنا

ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات او ما لها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشتعل او يحس بها او الوارد لكانت بقدر الوارد وان صار الماء شديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية مما علق بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم تحس بها على انك ستعرف في مبحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لا بعد صيرورته هواء وهو يتصعد بطريق البخار قوله والحق فيه اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فيما يرى نفي في الكم والكيف مع التنبيه على منشاء توهمها وذلك بان الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى بازدياد او نقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضادها الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا تغير على التدريج لكن لا حركة عند المحقق لان معنى التدريج في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبداء والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتباينة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبداء والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة نقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطوء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم كونه انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما اجزاء بين الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبداء والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يعقل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الآحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الجسم الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او لاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان موضعه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها موضعة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى قوله ولا يثبت يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه يعد ثبوت الكون وتوارد على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتفاء له لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون

وان كان يكثر الحال متناهيا صورة كونه بين حاصرين فيكون الحركة من اجزاء الاين سموع لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون المبطو لتخلل السكنات خلاف
الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يتبدل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية ولا يثبت للحركة في باقي المقولات واما المتوكل فان كانت الحركة فيه بالمعنى
لحركة السفينة والا فيا بو من تحركه راكبها واما المحرك فان كان خارجا عن ذات المتوكل فحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية فحركة النفس ارادية
حيث الامكان بغير حدوثها تابعا لها او قدا منها وان كانت طبيعية بحسب الاصلاح الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض والاسعد بها لاختلاف الجهات عند اختلاف الحالات
ان الطبيعة لا تكون الا على نهج واحد بل صاعد او هابطة فلذلك في البسائط العنصرية متي

سوهو واو المادة وجد بها غير موصوف لما سبق من امتناع وجودها بدون الصورة والمحقق ان الحركة في الصور انما يكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها متقومة بها في خلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سبق من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام صورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالعاصي الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا اعتبر ما يوجد فيه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم ونهما من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك المتجددات واما الحال الذي يتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد وضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون موضوعا للحالين تجمع بين الوجهين تفصيل وتحقيق وتدبر وعليه ما سبق من ان الاتم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا ان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما الثاني فقد ذكر في النجاة انه لا بد للحركة من مدة فلو وقعت حركة في المقولة لكان للشيء وسط وقد ذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لا ان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون دفعة حالة كحال الاضافة في ان الانتقال لا يمكن فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة او لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه واما ان يفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخين مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخين بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخين على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينتقل عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام فعل الفعل بل من جهة نفسه فذلك عائد الى ان فتور القوة او انفساخ العزيمة او كلال الآلة يكون يسيرا يسيرا او بتبعيته وكل حصل التبدل في الفاعلية فما يتوهم من التغير التدريجي في ان ينفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على الحقيقة فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل واتى في القابل بلفظ اما دون او تنبيها على ما ذكرنا فان حصل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجميع على ما ارشد اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا لتحقق بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد

اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية وكما كون الآخر ضد اللابو وقال ان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه قوله واما المتوكل غني عن الشرح قوله واما المحرك يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وطبيعية وان كانت العرضية لا تدخل في الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الجسم بعضها والانسان بنية وبسيرة والفلك استدارة فان قيل فعلى راي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وقضيتهم بعض الحركات بكونه اختياريا قوله وحركة النفس ارادية قد استشكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة لاسيما النفس فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق فيها كلمات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يوخره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهي طبيعية من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادية من حيث امكان تغيير النفسات الجزئية عن اوقاتها التي تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته او لا يتذكر بشعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء وتنوقع فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند بعض المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بعلة في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرح به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها للروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة قوله ومنهم من تهرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة

ومنهم من جعل مثل النبض قسما اخر سماها تسخيرية ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعية المحضة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها
مختلفة فلذا تختلف جهات الحركة ومنع طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الاراق البحث انواع متعلق الحركة ما فيه وما منه وما اليه لكا ديكون ذاتيا يوجب الاختلاف بها
الاختلاف في الماهية وباعوا الما عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح في وحدتها الاتصالية الواحدة منه

لاراق فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان كان من خواص
الحيوان فحيوانية وان كانت فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان يكون تابعة للاراق وهي الارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض
والعارضية ان كان المحرك من المتحرك او طلبا لما بالطبع فرضية والافقسرية ولم يعن ان الحركة الطبيعية البسائط
العنصرية وان كانت على نهج واحد يمنع كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت
الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام
والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست
ايضا الطبيعة المجردة لم يلزم الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي من زوال
حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا للحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الحصول الوصول اليه ثم الاحيان زوال الاحوال الملائمة
للطبائع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والنار وللنار
ان يكون فوقها وتحت للاخرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة
لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة … والاقضاء فراره عن طلب الحالة الملائمة
منها التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير
الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناه … المتوقف على الشعور والادراك ثم
لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في جنب مثلا قد يكون … فوق … عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون
بالعكس فبالعكس جازت الحركة الطبيعية لجسم واحد الى جهتين مختلفتين فقد تكون الى فوق وتارة الى تحت قوله ثم المبحث اختلاف
الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والمحامل فقد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام … هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة متعلق بامور ستة …
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي
لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحل لا يختلف هويتها ايضا … ولذا اذا اتحد المبدا والمنتهى
وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب
تنوع العوارض والمسببات لجواز … نوع منها … موضوعين مختلفين الماهية كالانسان والفرس وحصوله
لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا يتنوع … باختلاف القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة
للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا … الازمنة … اختلاف الماهية …
لجواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق
من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي … الزمان عارضا لها انما هي حركة الفلك الاعظم وان اختلف
المبدا والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا كالحركة الصاعدة مع الهابطة واكان الكيف فالحركة
من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم
التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة وعلى الانحناء
وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم النيلية

ان كانت متوهمة باعتبار النسبة الى الحركات والذاتي وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك لما ان وحدتها
… بوحدة ما فيه مع ان الواقع في كل مقولة … من الحركة ثم … على … ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة بل انما يقع
… واما تضادها فلتضاد ما فيه وما اليه بالذات كتسخين الاسود وتسويد الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض
للقطبين منه

٩٠

ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن
والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح للتمثيل دون التعليل ولكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه
كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد وتصحف الى التسود
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد اليوم غير حركة
امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن
لا حاجة الى ذكر وحدة ما فيه لان وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا لم يكتف بالوحدة
الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة
والا فيجوز ان يتنقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية
الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد
واما وحدة المحرك فلا يجب بان وحدة الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع بمؤثرات متعددة
كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع
المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في الجزء … بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا ينافي
… وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى الحركات
والمسافات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون
في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المنقسمة فهي امر كلي والواقع بتلاحق المحركات حدوث متغايرة للواقع بذلك
فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول ومنع كونه وهميا انه بمعنى
الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء
كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط
الواحد يقع اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل اخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني قد حقق القول فيه بان
الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان وتصير واحدا بالشخص
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض
لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على
ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد اخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس
الحصول في الوسط امرا له يكون كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال
الحصول في حد الملاقي للمسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء
لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء
فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبرة الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال

من الفوقية والتحتية وتبادل المبدائية والمنتهية ويلزم التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكر وا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية
لان كلا منهما ... التصغير على التبادل ولعله يلزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف واما انقسامها بانقسام الزمان
المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او من الكيفية المتوسطة في تسود الابيض نصف الحركة الى الكل ... من المتحرك
الاينية انما يصير بالعقل او اعرض للجزء انفصال لان الاجزاء العالمية لا تفاوت ابونها ... من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة
الشيء سرعة وباعتبار الضعف بطواز وسبب البطوء المعاوقة الداخلية في الحركة الطبيعية والخارجية في ... لتخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم
متفاوت المسافة ... الاستلزامه تفاوت السكنات الثاني تلازم الحركات واللازم منتفي ... الحركة مع تحقق المقتضي

هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل الغير وانت خبير بما سبق من طرق كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوصف الموضوع والزمان
وما فيه في الوصف الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وصف ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر وحدة الحركة
بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع والظاهر ان وصف ما فيه بالشخص يستلزم وصف ما منه
وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع لان النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض وكذلك
يتحد فيهما بحيث وسواء تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة
لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فمشكل لانهم جعلوا
الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه والحركة على
الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق
والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون انفسها والظاهر ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهواء
مخالفا بالنوع للاين الذي له في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب
من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ بمجموع الموصوف والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط غايته
انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الايون التي تترتب على استقامة المسافة او انحنائها
والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة
والانحناء من الكيف صار الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا خلاف الزمان
المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع
الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان
يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما امورا بجهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا والعكس
بخلاف ساير الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة قوله
واما ان وحدتها الجنسية ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة
في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم
يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة في المبصرات وتحتها
الحركة في الالوان وعلى هذا القياس واعترضوا ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع
بالاشتراك اللفظي فلا تتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل بمثل ما مر
في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد شامل للكل
واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء الذي من شانه ذلك والوجود مقول

٩١

بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد
ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف
بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود
فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير
مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة
فلان المقول بان الوحدة الجنسية تتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم
ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا عاليا
بل انما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان تكون من مقولة ان ينفعل على
ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي
الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع ح كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء
من المقولات العشر لامتناع تداخلها ثم لو اريد ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة
الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا قوله واما تضادها فالاظهر ان اختلاف احوال
الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا
مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نمو
الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة
الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا
وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد
العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود
والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى
الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة
مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر
بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكر ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض
بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما
اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد
الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة
واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع
عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية والمنحنيين وان كانت احديهما فوق

والارض تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل متطيقين ترتيباً غير متناهية والمطلق اشد انحفاراً فاشد مخالفة ولا يجوز
ان يعتبر مطلق الانحفار لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين ولكل معين يوجد ما فوقه اشد مخالفة منه وههنا منه وههنا موانع بحث
الاول ان القوس الرحي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد عليها
شرايطه الثاني ان الصاعد والهابطة المستقيمتين انفصا لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط
منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث
ان الظاهر من كلامهم ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعاً فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى
حيز من الهواء مثلاً لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد
صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة والاظهر
لهذا السبب سوى ما حكم الامام وسواء انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين
صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط
والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبره من بلوغ التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحداً
وهم يصرحون بان حركتي الحجر علواً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس
من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة فيه بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وههنا العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفان
بالنوع متضادتان بعارض لازم وهو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الثالث ان الامام قد اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة بما كان بنفس
الوصفين دون الذاتين لذلوهم عرض للمتطيقين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف
تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا
معنى الكلام ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأ احدهما متضادين لكونهما مبدأ او منتهى للصاعدة لكونهما مبدأ ومنتهى صح
وكونهما منتهيا ومبدأ للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى نقطة مع الرجوع منها الى الاول
على المستقيم واما المختلفة كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم يرجع عنه الى اول الحمل حيث يكون نفاذ الحركتين
على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على
التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما يتعاطى ما يتعاطى الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلاً التي تتحدر
من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافتها الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والتي تحدر من السرطان
الى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافتها الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما
ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد
عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل
على الرحى قوله واما انقسامها لانقسام ما تطابقها الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاوضاع
فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الاخران ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفي المتحرك تفصيل وسرايته قد ينقسم وقد لا ينقسم
وبتقدير الانقسام قد ينقسم البعض منه على التحرك وقد لا يتحرك وبتقدير التحرك قد يكون بعض الاثر اكثر لبعض وبالجملة في الكلام

وعموم المانع مردود لبطلان الثالث ان فعل سكنات الفرس الشديد العدو على حركاته كفعل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات
مغمورة او في زمان هو اضعاف آلاف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركات عادي لا عقلي فلا يمتنع
الافتراق والثاني بان الحركات لمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى والثالث بان امتزاج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عند الحس الا منتهيها والحركات لكونها وجودية
ومتجددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف وهل ينتهي ذكر ان متقدم الا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثاني اشبه
باصولهم منه رحمه

٩٢

منه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها باعتباره
ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم وقد يتخفى
ذلك في الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا يفارق امكنتها بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا تفارق
امكنتها اصلاً نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى
بالحركة يتبع حاله وهيأ استعداده فان سمى مثل هذا انقساماً للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو
تكثر امتداد ما الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور
الا بانقسام المسافة او الزمان قوله المبحث الخامس لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات
او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه يلائم الاين وهما اعني الزمان والمسافة يقبلان
القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل
مع ان الجسم هو الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لصفة في الحركة تشتد فتقطع المسافة الاطول وتسمى سرعة وتضعف
فتقطع المسافة الاقصر وتسمى بطوءاً ولا تتعدد على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو
او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان ن
بحسب الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة
اقصر وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قوله وسبب البطوء يعني ان المعاوقة التي يكون من نفس المتحرك كثقل الجسم تجعلها
سبباً لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع
ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي يكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح لبطوء الحركة الطبيعية
كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوء حال نفس الارواح كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سبباً لضعف الميل الذي
هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر في تخلل السكنات اذ لا تخلو الحركة عن شوبها
وتختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطوء لتخلل السكنات
لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون ابطأ
ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما
تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور
كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يبطل عليه الضوء
الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئاً
فشيئاً فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركة طرفي الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتي الكعبتين الخادم والمتوسط
من الفرجار حتى الكعب الثالث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بان التلازم بين الحركتين بفعل الصانع
الافعال عقلاً وانما هو عادي يجوز انقطاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك
الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا لانقطعت

ثم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللها زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع
مبني السكون والجواب بعد تسليم استحالة الجزء انه لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وح منع نر

الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع
الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات
يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات
التي نشاهدها في عالم العناصر لعدو الفرس وطيران الطاير ومرور السهم وغير ذلك لاشوبه بسكنات هي اضعاف الانهار
اللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان فلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه للارض وجميع الارض بالنسبة
الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس بل بالجملة في نهاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء
فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها كانه ويكون الحركات مغمورة في الاحساس
بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او نحس ببطوء زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
الاف ما يرى متحركا الا ان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق الحس
بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها لصغارها
بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تستتر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات
في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا والحق على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة قوله ثم لكل من السرعة والبطوء قابل
للشدة والضعف لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها
من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد الا انه
باصولهم يتوالثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول متمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم يتصور الشد والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد
ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض ومع تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء
وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لو لما كانت الابعاد متناهية فقطع
الاطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو من البطوء وان كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود
دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع ما هو اسرع منه ذلك القدر من الزمان قوله المبحث السادس ذهب بعض الفلاسفة
والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى صوب الاول
او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد
فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد صرحت بانه لا اتصال للحركات
الاينية التي تعمل نقطا زوايا الرجوع والتي تعمل نقطا هي نقطة زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة
ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه
او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني الابتداء الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة

لانه تغاير آن الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين واما المعنى بكل حركة مستقيمة سيما اذا اردنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ولزم
تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فتقدير بان انقسام المسافة هنا محض توهم وزعم الجبائي ان صعود الحجر بغلبة اعتماد المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا
بعض السكون لامتناع الترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل فمن ان الوصول والنزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه منتهى

٩٢

والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا منهما حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما
زمان لزم تتالي الآنين فيكون الامتداد والزمان الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين
ظاهرا ابتناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك
بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول
في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل الوصول وابتداء الرجوع آن هو لا وصول كما يحصل
للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم منع الحجة بوجه آخر هو ان الحركة انما يصدر عن علة موجودة هي باعتبار كونها
مزيلة للمتحرك من حيز ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الايصال ميلا فيكون موجودة
في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد الحادث
الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما
زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة
للوصول الآني انه لا يلزم بقاؤه معه آن الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان
وانما هو موهوم محض بما يعرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع والآن الذي نحكم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد
الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين
بهذا المعنى وانما المستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن
ما لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل
كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل
ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار
الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بانطباق واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه
حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت
الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام مضرسة لو كان
المتحرك لا يلاقي المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا اردنا كرة على سطح مستو او ركبنا ما على دولاب وادير فوقه
سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنها فيجاب بان انقسام المسافة هنا سواء كانت على جسم
واحد او اجسام مختلفة محض توهم ولا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لا بد
من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها وفيه نظر لا يخفى قوله وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين الحركة الصاعدة
والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان الاعتماد المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني
الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف لمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية
الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب
انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى الآن كما

احتج المانع بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاء التعادل بناء على ان القاسر واما كانت تضعف بمانع الهواء المخروق
الثاني [illegible] لان في زمان لان كل زمان يعرض ما قدر منه كاف في الرابع وقوف الجبل الهابط بلاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة
الا القوى والقاسر [illegible] بسبب لانه ليس بمصادمة [illegible]
الا الآن الثالث [illegible]

عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله احتج المانع اي القائلون بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعد القسري الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة الخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسر الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا ولا قاسر لتقدير عدم القاسر الا السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان يغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كساير اللوازم الثالث انه لو لزم لفرض تعادل القوتين او استيلاء [illegible] الآتي امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان يعرض فما قدر منه كاف في حفظ تلك الفروع واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بلاقاة الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقات الجبل فان قيل قد يشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبداء بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبداء وان كان فالحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا يبتنى سرعة الكوكب ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى جهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تذهب شمالا فيما يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات قوله المبحث الثامن السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان تبقى في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة العقول والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر فالكل الاجسام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا يماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر قوله ثم انه يقابل الحركة اي في عروض تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل للحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرء على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرء عليه الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله

٩٤

عرودهو بمنع حصوله الاول [illegible] بالابطال الثاني فان السكون كما لا يتحرك لا الحركة والحركة ينتهي الى عدمها وهو حق بل قطعا ولها اصطلاح ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركة في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك الحركة عنه الا الحركة اليه ونحوه ان السكون عموم الحركة في مكان ما يعم عموم السلب اي لا يتحرك في [illegible] من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما قوله ويتضاد السكون لتضاد ما فيه اذ لا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان مما لا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا الى الجسم اذا خلا وطبعه لم يكن له بد من موضوع معين مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما يعرض البساطة والتركب للحركة لما مر في المبحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط وانما الارادي ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركب في شيء وانما هو تشديد قوله الاضافة التي هو احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول ومعروضها يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء يتكلمون في هذا الباب اولا في المضاف الذي هو المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركب اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وبهذا يخرج تكرار النسبة عن ساير الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله مع ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما او مستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما هو تتميم وزوده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على ان المضاف اي ملزومات اللوازم على ان ذلك [illegible] الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا قوله وهذا اي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي يحكم باضافة كل من المتضايفين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب ابو الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان ابن الاب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين مما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره ثبتت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يبق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت مع الابن البنوة مع نفي ساير الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار الذاتي

والصغير وقد يفتقر اليها على التساوي مثل عبد للمولى والمولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم والنسبتان قد يتوافقان كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والمغير
عنها قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى لفظه في احديهما مثل الوكس وذي الوكس ذو عروضها قد يفتقر الى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احديهما
كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار وتعرض لكل موجود كالاول والاب والاقل والاحر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا
وتحصيلها بالاضافة الى المعروض وان كانت المقولة هي العارض فقط ويتكافؤ الطرفان في الحصر والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم
المتاخر هما المفهومان ومعا في الزمن

لم يسمى الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليها على التساوي
الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم قال او عدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف لفظ موضوع بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر **قوله** والنسبتان
يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون
محدودا كالضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزايد والناقص والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث
يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث يكتفى
بلفظ الدالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروض الاضافة قد يحتاج
الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية اي الادراك والمعشوقية اي الجمال او في احديهما كالعالمية اي العلم بخلاف المعلومية
وقد لا يفتقر اصلا كما في المتباينين فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا يكاد يكون المضافات
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما
من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع
والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط تعديده وتحديده هذه عبارته وقد نقلها في المواقف هكذا يكاد الاضافة ينحصر في اقسام
في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع والفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد
كالمجاورة والمشابهة **قوله** وتعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف
كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا **قوله** وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون
امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بهذا اللحوق وهو منع تنوع الاضافة وتحصلها فان المشابهة مثلا متوافقة في الكيفية وهي
نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا
استقر اي علم ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقيد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب
والا لما انحصر المقولات بل كان لكل مشتق من العرض مقولة **قوله** ويتكافؤ الطرفان يعني ان الاضافة اذا كانت في احد
الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف
العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين
موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر
متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتاخر وهما معا
في الزمن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما
بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص **قوله** هذا ينبغي ان ما ذكرنا
كان مشعرا بان الاضافة قد يوجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه
الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة منها

وانما الانعكاس بين المعروضين فقط وذهب الجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج والا لزم التسلسل لان الحلول في المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة
يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة عاليه وجود وايضا يلزم عدم تناهي الاوصاف لكل عدد وكسب ماله من الاضافة الى ما علله وقد يجاب بانه ذلك امتناع ان يوجد لكل اضافة ويسلب
لا ينتقض السلب الكلي ويستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد لغيار العقل وقد مر ثم المشهور ان الاضافات في جنسيتها ونوعيتها
وشخصيتها وتعددها تابعة لمعروضاتها فالموافقة من الكيف جنس من
الكم جنس والموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابن الرجل الطاول
نسبه

الثاني

فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود
اضافة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور والحاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما به يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاضافة
اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات
لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو
من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا الايجاب بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم
صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها
بامتناع الوجود واحكامه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة
بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون لكل من ذلك موجودا
عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية
والعمى **قوله** ثم المشهور غني عن الشرح ومعناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة
لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد
بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد او لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضها
في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتج بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان لا يوجد في المتضادين تضايف
ليس بتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين
لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على شيء الاحر والابرد وحد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا
بالقياس الى الآخر لانا نقول الذي لا تضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعني الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف
انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فيكون هو موضوع وصف التضاد او التضايف
لا موضوعاتهما من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر ولو في التضايف **قوله** وما تقدم ارشاد
الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تتبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في موافقة الانسان في البياض تارة الانسان وتارة البياض **قوله**
ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون بوقوع
الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة
مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان تحصل الا فيه وهو معنى الحصول
على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة ولكن على استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا فيه وذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها **قوله** وهذا تصريح بريد
ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع

المتي

صنف والطائر صنف واضح زيد بعمرو ولشخص المضافين لا لمجرد الاضافة الى الشخص كاضح زيد او اضح زيد شخص واضح عمرو لشخص آخر وما تقدم من ان تنوع المعروضات العارضة لفعله
ان موافقة الآن بين البياض مثلا ليس نوعا مما لنا لموافقة العرض لين فيه وتمها اليه وحرسته الشيء اما الى الزمان لو وقع على التدريج كالحركة وما يشبهها او دفعة لكن على استمرار الآنات
كالتكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الا طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهى وهو تفرع منهم بوجود الآن منه انه لا يتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد الشيء
عدمه لا يكون الا في آن ويلزم تتالي الآنين ولا يتبع ما يقال انه زمان لكن لا يع العدم في

الشيء فيما لا وجود له لكن الانتفاء في انه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم
والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا في آن يلزم تتالي الآنين
وهو ابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو
انما يكون في هذا الآن مغاير الآن الوجود ضروري **قوله** ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في
ساعة معينة وغير حقيقي بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون
في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر **قوله ومنها الوضع** وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث
تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه
كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس
وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالا
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه
التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف
على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع **قوله** ومنها الملك ويسمى الملك والجدة وهو نسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او
لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال
بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاصه به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد
وقال ابن سينا اني لست اعرف معنى المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او كيف او له مضاف كقولنا له اين او له جوهر حاصر
لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه
والتشكيك وان احتيل في ان يقال ان مقولة له تدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل
لم يكن هذا المعنى من القدر في اعداد المقولات وان كان التشكيك يزول **قوله** ومنها ان ينفعل هو تأثير الشيء وغيره على اتصال
غير قار كالحال التي للمتسخن ما دام يسخن وان ينفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن واما الحال
الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل
للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف
او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين
التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار
اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك الاسوداد
وصولا اليه من اسوداد آخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من اعيان الخارجية وح
يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل الى ان ينفعل

ما دام سالكا على الاتصال كالذي للمتسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجري فيها التضاد والاشتداد وما قيل
ان ثبوتهما ذهني والانزم التسلسل مدفوع بانه ليس المراد بهما مطلق التأثير بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل ان الذي يكون للفاعل والمنفعل عند تغيره اياه من حال الى حال
على الاتصال هو ما قال الفارابي في قوله ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك **المقصد الرابع في الجواهر** وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة ففي ان الجوهر عندنا ان كان متحيزا فجسم والا فجوهر
فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا فيه جوهر فصورة او محلا له فهيولى او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل اوتقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل
او في ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حالا او محلا او مركب او يقال ان كان له الابعاد الثلاثة فجسم والا فاما جزء منه بالفعل او لا واما فايد متعلق به اولا وبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من
نفي الجوهر الفرد واثبات جوهر حادثة للجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير ان كل على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند
الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فهو جسماني فهو الا فروحاني وهو النفس والعقل وهو الجسم لا غير والا فروحاني وهو النفس والعقل

حتى قسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا
يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة
وفي الاين النقلة وحققه ان ينفعل هو تغير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى آخر ما دام سالكا بين الامرين على اتصال
فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا وشيئا وجزءا جزءا على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا فقس البواقي
وان ينفعل هو ان ينتقل الفاعل باتصال على النسب التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن
له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التي يحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانها
على عدد انواع ان ينفعل فان لكل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتحريك للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع
كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ان ينهدم مضاد لان يبتني وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم
مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال
والفعل لان ما قد يقال للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر
من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك **قوله المقصد الرابع قد سبق تعريف الجوهر**
على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين لمباحث الاجسام ومباحث
المجردات اما تقسيمه فعلى رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو
الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يدون
من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل بهما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والافعليها اشكال
لا تخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له فهي الهيولى والا فان كان
مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني
ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل
او لا وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا بالجوهر الآخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما الا ان
ما لا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم والا فان كان جزءا
منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء
ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما صورة الخشب في وجود الكرسي فمادة
او صورة كشكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا
فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود
المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان
المادة هي ما لا يكون باعتبار وحدته للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ما هو بالفعل حصوله
حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم
والحال في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هو الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم
نفسه لان كان شيء يحل من حيث تواردت الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصور النوعية وان لم يكن داخلة في قوام الجسم المطلق

تبين المحل اعم من الموضوع والى اعم من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه واسنا والعرض الى الموضوع قد يكون بوسط فيكون الوسط محله لا موضوعا وقد يوهم انتقال ان المولى الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للشخص وصور قائمة بالنفس ورد بان مبنى الموضوع معها غير موضوع القضية ومنع جوهرية الصور انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
واما من حيث حلولها في النفس الجزئية فهي من الشخص اعراض لا كليات جواهر واما المقالة الاولى يتعلق بالاجسام وفيه فصلان فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث
الجسم عند من انكر التداخل للانقسام متساوي المؤلف من جزئين فصاعدا الا كل واحد منهما على ما زعم التاخي تمسكا بانه اذا قام به نسبة التاليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للقول بالهم

فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات ويجي ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان
متحيزا فجرماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وحدها جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله
للاعراض المحتملة للاجسام المتنوعة والصور اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل قوله فتنبيه
قد يسبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون اعم من العرض
وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا لمنع الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع
مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض ويتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا
او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى المحل يقوم به ضرورة وهو معنى الموضوع فالعرض الذي
يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة كلية قلنا الاستناد الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة
هي العرض والمحل الذي يتصف به كالاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم الاستناد الى
الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا قوله وقد يوهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر
هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان الاستقاء عن الموضوع ظاهرا الا انه قد يوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون
كلياتها بوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما
انها صور قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ
الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني
ورد الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها طبايع اذا وجدت في الخارج لا في موضوع واما من حيث حلولها
في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية قوله واما المقالة الاولى الاضافة والانواع
وان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في ساير اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز
عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه واذى ذلك
الى اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم
التاخي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا وبني العصفري على امتناع قيام التاليف بالجزئين لامتناع
قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف قايم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التاليف معنى بين شيئين
يعتبر الاستناد الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيئين والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء
كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل فالجسم
هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتاليف عرض
مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب
منع الكبرى وجعل الامدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف
منويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف والاتصال والسبب لصعوبة
الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالتاخي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قايما بالجزئين

فما يكون

المؤلف من الشيء وهو الشيء وعند المعتزلة هو الطويل العريض العميق في هذا التعريف بالخاصة اللازمة ان امثله بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يعتبر
اسعا ويا بالفعل كما في الكرة والاسطوانة مع بقاء الجسمية كما في الشمعة على ان ذكر عنوانهم على ما له الا ترتيب الفوائد من غير اثبات المقادير زايد على الجسمية ولهذا احمل خاصة
بدون انتفاء الا ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذكر بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط
او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية او ستة او اربعة على اختلاف فيهم في ذلك وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يعرض ابعاد ثلثة متقاطعة

فاما بالجزئين كما هو راي المعتزلة بل لكل جزء تاليف يقوم به فيكون جسما لما سمى من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف
بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة
نعم انهم قائلون بالتاليف ودونه فعامة لكثر لان التاخي يقول بالتاليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين قوله وعند المعتزلة
المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق والانزاع لهم في بان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم
لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة ليكون من عرضا عاما شاملا فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع
خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطاير الولود للخفاش ولا يضر كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اي الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان
معنى الابعاد احتراز واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه
لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض
اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة
شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم
ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالعرض والطول والعمق فان المراد قبول تلك الابعاد
والاتصاف بها ومن خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة
هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل
لما تقدير بين المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا
انما يصح ذكر لو كان كل منقسم جسما كالمؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية
وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع
ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزءان وبجنب احدهما سمت آخر جزء آخر واحد وفوق احد الثلثة جزء آخر
وانما لم يفرض الثلثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم يوجب المنع الاستلزامه
الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي هو عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب منه او يكون تركب اجزائه
على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد
ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق قوله وعند الفلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة
وحين ورد عليه ما مر من انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرحوا بالسطح
وشنيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع
على زوايا قايمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قايما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان
متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى منفرجة
اعلم وهي منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جانب جهة شيئا بحيث يحصل اربعة قوايم
ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل بالنسبة منه الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا
معنى تقاطع الابعاد على زوايا قايمة وهذا القيد للتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه لان كان هو قابلا

وهو يتقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للجسم ودخل الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد هنا الخطوط المتوهمة في الجسم لا الامتدادات الحاصلة بالفعل اللازمة كما في الفلكيات
او غير لازمة كما في العنصريات ولا النهايات المنتفية عن الجسم الغير المتناهي والمراد قبول الجسم لها الاصول بالعقلية او الوهمية فلا يرد النقض ولا الوهم على ان الجوهر لا يشمله ثم ان الابعاد
ان المتصل بما يشمل الجسم لا الهيولى وكلامهم متردد في ان هذا التعريف حد او رسم واختار الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مشتركا لانه موجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهيات
الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وفي معناها بفصل لكونها من الاعتبارات
منه

للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكره في المواقف القابل للابعاد ولا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا لا على
هذا الوجه انما هو الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون احترازا عن صحة التقاطع على زوايا قائمة لا ان التقاطع
والوضع وهم من يتوهم ان التعريف بالجوهر القابل للابعاد شامل للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان
هذا مراد من قال احترازا عن السطح اما على ما تقدم كونه جوهرا او يريد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل
يجعلونه الحاصل بين تداخل السطح هو الطبيعي لا غير وقد يقال ان منع الاحتراز عن السطح ان
الجسم
لا يشتق القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم حاملا في عرض الفصل بعبرية اخص من الجوهر مطلقا الا من وجه
وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شمله للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست
باعتبار حالتها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وتنقص
بالتخلخل والتكاثف ولانه قد يشغل الجسم عنه من السطح والخط كما في جسم غير متناه بل
دون الخطوط الوصول ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم
بل مجرد امكانه كاف فان الموجودات يستحيل فرض الابعاد فيها لمانع ان اتصافها بما هي الحالات التي لا يمكن فرضها
والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او ذكر القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان
هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات
وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة وظاهر كلامهم يميل الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الاخذة في
الجهات على ما هو صفة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح
الستة للجسم المربع جزءا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة من اجزائه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت
فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يقبل التبدل
والتغير اصلا ونازع الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك فان المحور عندهم
خط بالفعل ونازع الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست
هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي التي
ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس حقا باطله فيلزم كون الجسم ليس بمتصل
بالفعل ولا منفصل بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد
هو الذي يكون بين نهايتين غير متقابلتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي
من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال فيه داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي
ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذكر البعد الخطي طول والسطحي عرض فظهر الفرق بين
الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض
والمراد هو الاعيان اذ ورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون كذلك
بحسب الوجود الخارجي كما في هو لهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمفهوم بحيث لا يرد
الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يتعقل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر ان الوهم خارج بقيد الجوهرية

الى لا يثبت لماهيات الاعيان والا [illegible] لقامت بمحل فالعرض والتسلسل فيما له ترتب ووجود بالفعل وسط اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجسم على الفصل عرض فلا
لا ينتقر بل ان الشخصية السفينة مثلا هي صيغ وكل السيف بخلاف الماء الثلجية فذكر بان الصورة الى فصل آخر وليس الفصل هو القابلية بل القابل اي الامر الذي من شانه القبول وكون
ما الوصف [illegible] الجسم فيه قادح كما في سائر الفصول المحصلة الجسم البسيط قابل للانقسامات فاما ان يكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية
واليه ميل النظام واما ان يكون من

الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذكر في الوجوه المتاصل لا غير ومن اعتبر اضافة ان الهيولى
جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة
جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه
ان ما اقتضى الهيولى بقبوله هو الصورة لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من
المقدار وانما ذكر ان الصورة فانها استعداد جوهري به قبول الاستعدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما
يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه قوله وكلامهم متردد والظاهر ان التعريف المذكور رسم
بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه والاكثر جاز الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب
من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك
بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد فيكون التعريف بهما حدا فضعيف لما عرفت
من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا
حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا القابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه مفسر
بالموجود لا في الموضوع والوجود زائد على الماهية الذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن ولا يصلح
جزءا للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يختار جميع الاجناس بل جميع الكليات
من المعقولات الثانية لانا نعقل المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك للماهية الحقيقية ومنها انه لو
كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون
جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه
افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونعته بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة
انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة
تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها وهكذا باطل بالاتفاق سيما ومع السلسلة محصورة بين حاصرين هما نفس القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في الموضوع رسم لا حد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية
المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا
لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اي الامر الذي من شانه
القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه
فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع
كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية قوله البحث الثاني ذكر وانه ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم
ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى
التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة
والرابع مذهب الشهرستاني لكن لا خفاء في انه لو لا يكون جميع انقساماته بالفعل لجاز ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه

في عقد الحس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون العقلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة
واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع
اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي
الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من جعل منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار
من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي
يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا
وانما يعدل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على
ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم تسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى
والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة ويتحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير
وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي تقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة
الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى قوله
المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم لحصول
الاقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل اما الاول فلان
القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم من قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل لانه
ليس هناك سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة يكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة
انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الآخر واجيب بان الوحدة
من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم
الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوضة
البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين آخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا ضعف في انعدامه
عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال الجزئي وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان
القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عند مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت
واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى
وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة امتناع القابل مع
المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث
ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزا بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان منقطع النصف
غير منقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو منقطع النصف متميزا عن الذي هو منقطع الربع وهكذا
نعم واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وكذا ان النصفية والثلثية والربعية
وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا امتياز المقطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون

منقطع النصف عند فرض من الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون منقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع
في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم
غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما
هو غير متناه بحسب الكمية المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل الانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع
لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها
من القوة الى الفعل بل انه من شأنه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فلا تغير حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء كما ان فاعلية البارئ تعالى للاشياء
على ان ما ذكر لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصولها الاجزاء بالفعل قوله وثانيهما الطريق الثاني للمتكلمين اثبات
جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة
بخلاف الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي
هي سلطان القوى الحسية قد يقف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية
بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما ادعته الفلاسفة من امتناعه
على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على قبول الانقسام
يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث
لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى
اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا هذا خلف الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم
من الخردلة لان كلا منهما يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو
معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال
والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره
اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء
والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما متساوية للتي
في الاخرى وامكن ان ينفصل من الخردلة صفائح تغمر وجه السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين و
بطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من
القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم
الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات
غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات
متتالية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود

حصولات سماعية والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم والا كان
ينطبق هو عليه من المسافة ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود بها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان
بالذات او بالواسطة حال في جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو او قام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم ثم اذا ادرت الكرة [illegible]
ومن الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء بالسوية وثبت المط وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء
واحتجوا على تناهي الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان الا [illegible] يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطيء في زمان متناه متى سر

الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين حاضرا فالموجود منهما هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والالكا
ن في الحركة اجتماع اجزاء وهكذا يكون تجدد الذات بعض واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها
على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود
قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما ولكن ما هو حاضر منها حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو متركبها
من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليه وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا
يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل
الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة فحكموا ان كون الحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدا والمنتهى
ويجعلون الموجود حالة ما قبول الانقسام كالاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو من الاول ان
النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شيء به تتماس الخطوط وتماستها بالعدم الصرف
محال ولانها ذات وضع اي قابل للاشارة الحسية بانها هنا وهنالك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو راي المتكلمين
او عرضا وحينئذ يفتقر الى جوهر محل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما
والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل بعض فاذا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني
انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو
فلا يكون الكرة كرة حقيقية بعض فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على كل
السطح ظهر كون السطح مما من اجزاء لا تتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماستهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم
الثالث انه اذا قام خط على خط واحد جانبيه لعقبه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى الجانب الآخر ظهر تالفه من اجزاء لا تتجزى
ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه قد برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة
اصغر ما يمكن من الزوايا فهي بالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه
المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما
تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان
والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماستهما بجوهر منهما ضرورة والقول بان موضوع التماس منقسم بالعرض مخالف لقواعدهم
لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ به تصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال
التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة
بالفعل قوله واحتجوا اي احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين
وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة
لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم
امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه ويقرر بان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة

وانا لنفرض بالموكف من ثمانية اجزاء مثلا [illegible] الى الاجسام المساحية المتقادير يثبت تناهي اجزائها لان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبها والتوالي محال لما انا الطفرة
محال وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى محال [illegible] ومنها ما يبتني على ان تقادير الجهات والنهايات يستلزم الانقسام في الذوات وهي وجوه الاول ان ما منه الى جهة
غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم [illegible] او الثاني انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلا حجم ولا امتداد او لا بالاسر فيلزم الانقسام او اذا توالت ثلثة اجزاء فالاوسط ان منع الطرفين عن التلاقي
انقسم والا فلا حجم او اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضيء المقابل غير الآخر واو اذا وضع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلث وكذا بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى آخر
[illegible] انما يكون عند الملتقى او نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا فالتقاؤهما يكون على ملتقى [illegible] فوق كل طرف جزء متحركا في القفا
بالثالث ومنها ما يبتني على ان لبس البطوء لتخلل السكنات اما لاستحالته في نفسه او لتاديه الى ما هو ظاهر الانتفاء حتى [illegible]

عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء اذا ابتدا
الحركة معا لانه اذا قطع جزء او الاقل منه ضرورة والا لتخلل السكنات بشهادة الحس والبرهان واما اعتبر البطيء دون الواقف
مع انه كذلك لانه يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما والا فخفي ان هذا الوجه
جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض
في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع
الاطراف والجهات فلا اذ ليس تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب
منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع
تناهي اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه وكانت نسبة متناه الى متناه
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية
لكانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو مح فان قيل من مذهب النظام ان الجوهر الفرد
يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم ففيه من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من
الجسم الخامس انه لما كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير
متناهي الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة
الحجم ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث
يصير حيزهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه
ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول
بالطفرة وهو ان يترك المتحرك جزءا من المسافة ويحصل في جزء آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض
حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه فلا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما ويلحق السريع البطيء وكلا
الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله يتساوى الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤول الى
قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى
في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة
اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يتبع الاجسام بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل
بانه ان كان بالاسر يمتنع ان يلاقي الجزء بطلعته الجزء الآخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين
عن التماس ويبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات
فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالغرض مع بقاء الاشكال
بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان صعوبات
من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستحق التشنيع
بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم

من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات وتقريره لكن في صور الاول حركة طوق الرحى الساحركة النوجار في السعف الثلث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على انفه الرابع حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب الخامس حركة صركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود في طرفه الاخر في وسط البير وقد جعل فيه الكلاب يبدو به الحبل فالدلو يقطع مسافة البير حين ما يقطع الكلاب نصفها ومنها ما يتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء ومن وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه فلو المركب من الاجزاء الوتر منها

والوائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان من جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في صنعة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا منها جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم عندهما مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في ساير الكتب ويمكن ان يحال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة فالنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيتوافق النجار في المذهب ويخالف القوم الا ان الاصحاب عليهما بان العرض لا يتقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يتقوم ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا يكون جواهر وربما لا ينتظم على راي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم يكن مماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاصحاب بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدل لا يتاتى على من ينسب الى التحقيق فهو الالزام تم الالزام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذوات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو بسبب النظام وهو بين مع ما ذكره في المواقف من انه لا يخفى على من يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض واخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها والاورد كيف وهل عملت هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام فرعا انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تقرير اختلاف الجواهر فبطل به قوله ولو لا ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يتجه لولم يكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كان الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض ومع ذلك يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الاحسن ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة **قوله** وقطع ما لا يتناهى قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا لما كان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكر على ما مر **فان قيل** هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوع الى البرهان المشهور بين الحاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد وطول فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور سمي به جان الجسم **قوله** واما الفلاسفة فيريدون الدلالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تمانت ثلثة اجزاء على الترتيب

١١١

بلزم لهم الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم الا الى نهاية الرابع لو ثبت احد طرفي الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الخامس حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيها لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا يتجزى فاما ان يكون لجواهر الاجزاء كجواهر المركز فيلزم تساوي ظاهر المحيط منه

بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الاخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض والعمق فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء اخر مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقيقة الملزوم فبوجوه الاول ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى الثاني ان يتحرك من جزء الى اخر فانتقاله بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم يبتدئ الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت الثالث ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع ان نفرض خطا اخر من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في الحركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون وقوعهما في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقى ما من تحته ان من البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوضع انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نعترف بالجزء الا بالفعل فرجوع الى المذهب في نفي الجزء ومنها اي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما يبتني على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه على ما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي هو غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التيامها وكتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انا نجد الحركتين المتوافقتين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنحكم بان الذي قطع مسافة اطول السرع حركة والاخر ابطا فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان هو غير ممتنع عند المتكلمين بل متعذر الاعتراض عنه الا بما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالنرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حياته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدولاب العلوي مع سكون حبل الدولاب فيما اذا فرضنا بيرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البير بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى راس البير فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما معا الى راس البير وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة **قوله** ومنها اي ومن تلك الطرق ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين الاولة

وبالجملة او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج فلا الاسبع كل منها جزء فيلزم الانقسام او السبع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذي يلاصق المنطقة اما ان يكون بازائها
جزء منها جزء منه متساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة بمجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر من اربعة عشر واقل من
عشر لكونه جذر مايتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء هناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والالزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انقسام
خطوط لكل منها من اربعة اجزاء على القطر ان كان منتظم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وسبعة وان كان مع فرجة فلا ينفذ الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين ومع انتفاء او اقل فيلزم
ومنها ما يبتني على مقدمات لا سبيل الى اثباتها وبين وجوه الاول لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتيا فيكون ابين الثبوت والاتيان ولكن الاجزاء العقلية وهو تعقل الماهية لكان الجزء متناهيا فيكون من
كان مضلعا الثالث الثاني فهو اقل من المقرر وحكم الاجسام الكرية الثالث انه لو صار ظل الجسم مثليه لكان نصف الظل ظل النصف فيكون المركب من الاجزاء

في كتاب اقليدس ولهذا كان وجه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط مثلثا
مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام
الثلثة الثاني ان لكل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن
تنصيفه ففي المركب من اجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط
مثلث متساوي الاضلاع ثم ينصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط فالخط المنصف لها يكون على منتصفه ويبين منتصف
الزاوية بان يجعل خطا مامتساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ويكون عليه من الطرف الاخر مثلث متساوي
الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي هو وترهما منصف الزاوية
ويبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان بان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان
لا محالة فيخرج من كل من المركز خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين
المتساويتين هو ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن
بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدور حوله طرفه الثاني الى ان
يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح
او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة
على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح
من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول
اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب
وهو باطل بالضرورة وان تشبث فيه بالبرهان فذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي تقرب المركز وكذا
جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيطة بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من
كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط لانه لا اصغر من
الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير
الملاقي وايضا فما بينها من الفرج وان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن
والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية
على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيها حتى التي حول القطب و
بطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء واذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول
بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بها لكن التالي باطل ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة مجرد
توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع
الحركة على الوجه المفروض لتأديتها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية

ثم ابطلوا كون الجسم من اجزاء لا تتجزى وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على الكل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع لعارض تشخص او غيره ثم احتاجوا الى
منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يمكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات الوضعية
كالشمعة وهو المسمى بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا بد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص
وهو المسمى بالهيولى وتحقيقه ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم متحيز

فان مربع وتر زاوية القائمة منه ولو ترتب ضلعها عنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين
في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو
اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون
لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين نضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة وترها يجب ان
يكون اكثر من الثلثة واكثر من الاثنين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منها السابع
نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فنخط خطا يحصل من
الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر
مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولا يكون الا كذلك فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر
كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحماري او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها
على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان يقع الفرجة فيما بين بعض الاجزاء دون البعض قوله ومنها اي ومن تلك الطرق ما يبتني
على ما تقدم من بعد والمنع وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متقدما في التعقل بين
الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا مستنكر عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول
ومع ذلك فمشروط بتعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي
اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فلكان مشكلا كرة او مضلعا
لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من حلل
فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك
ان كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما ويكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شعفا له نصف
سو لظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك في ما له نصف قوله ثم انهم ابطلوا يشير الى ابطال
ما ذهب اليه ويعقد الحس وجمع من القدماء من ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بسائط على الاطلاق
بل انما هي حاصلة من تمائل بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط
وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع
باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء
او لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه بعارض
تشخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ويتجدد عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه
بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مرادنا على
ما صرح به في المباحث هو انه لو ادعى مدع انها مختلفة بالماهية وانه لا يوجد جزءان متحدان في الماهية لم يثبت ان كل جسم
قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه
اختلاف طبيعة ولهذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية متساوي طباع كل واحد منها طباع

هوية امتدادية لا تنفك بتبدل المقادير ولا يعقل الجسم دونها يسمونها اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يفرض فيه الابعاد ولا فرق بينهما
بينهما لا يبقى مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس
وبين ان ينفصل الى جسمين او بالعكس كما في الجمع بجملة الكيزان وبعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلات عليه لكونه في نفسه مستعدا لها محضا بحيث واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها
بقابلية في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات الاول ان كون الانفصال جوهرا اجزاء من الجسم ضروري البطلان بل الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته منه

المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والآخفا واضح وغير الطباع بصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة او سكونا
كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفي انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف
عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي لا
وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان بمجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار
مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا
قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي تسخن بعضه او وقع الضوء
على بعضه او لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او
الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم
غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج
بل لا الفرض العقلي ولهذا اجاز في الشفاء دون الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك
العرض زال ذلك الاختصاص متخصص سيفي لا كله فيعرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه
مما ذكره شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق يحمل
على انه لا امر في الخارج وما ذكره في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان قوله ثم احتج
المتأخرون على بطلان كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله
باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري
يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة
صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان صحة الجسم لا تتعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي
له الامتدادات الوضعية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل
الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر وهو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول
والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال فيها بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية
لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها
وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشئ بحيث
اذا فرض انقسامه حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح المشترك للجسم والخط المشترك للسطح
والنقطة المشتركة للخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي
لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة

وكثرته الثاني ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان القابل
عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهري الذي هو عند انعدام الجسم فلم يكن قابلا او العرضي فلم يفد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت غيرها فقد انقطع الاتصال
ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والا لكان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لا بمجرد الصورة الاتصالية منه

الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان
مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم
جسم بالكلية ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل
جسمان فيصير جسما واحدا كما في الجمع بمياه الكيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد
بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا بكثير ومنفصل
ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه
فان قيل الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من العقلاء سيما فكيف يصح
دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما المدرك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر
شأنه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس
الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من العقلاء سيما اعني القائلين بانها
امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة
اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا بقاء
الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذا تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله
مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند
الاجتماع يصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر متصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم
لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان لا ان ما ذكر لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية
الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث
هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزا بالذات فيكون قيامها بنفسها لا
بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين
هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لسلب جوهريتها بل حالة فيه وقد
سبق ان الحال في الشئ لم من القائم به لكن الشأن في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي يسمونه الصورة
الجسمية وعبرنا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشئ مع امتناع قيامه به فان فسر بنسبة المحقق
الى القابل اختصاص الناعت وهو الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال
مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا
وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شأنه الاتصال
وهو المعني بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الا اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
فلا بد من امر قابل للانفصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة

وذهب الاشراقيون الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه وحصول الانواع منه وزعموا ان الانفصال بالمعنى الذي يقابل الانفصال
ويزول بطريانه عرضي ويعني الامر الذي شانه قبول الابعاد والامتداد في الجهات قائم بنفسه متميز بذاته هو الجسم ليس الا وهاهنا توهم ان الامتداد الباقي عند تبدل ابعاد الشمعة
وانما هو نفس المقدار الجسم المستحفظ بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي لما
ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا في مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز منه مد

الى جهات اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة
والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا
في ذاته ولا منفصلا بل يرد عليه الاتصال والانفصال وهو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال
ومتعددا ومنفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا
للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاؤه عنده ضرورة اجتماع القابل مع
المقبول فيجب ان يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد علم حقيقة الملزوم وهكذا في الجانب الآخر لا يقال الاتصال
يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس
بجزء له بل كمية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم
لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال بذاته وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه
قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله يدل على زوالها لانا نقول الزائل
امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال كلامكم
الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيد لان ما يزول عنه خصوص من امتداد جوهري ويطرء اخر ان هو المعنى
بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة يتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول
الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له والانفصال الذي يقابله اما عدم
الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء والحرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه بحجة واما عدم البقاء بتمام الماهية وانحصار الزوال
على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال جزءا والانعدام ان انفصال الماء الى المياه ليس الا انعدام جوهر وحدوث اخرين الباقي
في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل له هوية لا جزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون
مادة هذين مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بجسمين واما غيرها وح
اما ان يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب
قبول الانقسام بل يتالف من اجسام لا اساس ضرورة ان كل مادة يستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال
الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه
ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددهما بعد الوحدة
انعدامهما وافتقارهما الى مادة اخرى لما سبق من انها مستعد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما يعرض له
ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت
المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا
في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى **قوله** وذهب الاشراقيون هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة افلاطون وحاله من
الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان وذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب
فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني
ما يوجد بحسب ذهابه بجوانب الجسم في الجهات وتسمى طولا وعرضا وعمقا مثل المقدار الذي هو الشمعة لا تتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال

وكما ان الاتصال جزء لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد علم بطلانه الازم اوان يقال صح

١١٤

وقد يستدل على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم يصح حلول ما له اختصاص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يكن حلولها فيها اولى ولزم استغناء
الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون حلولها بل قد يكون بالحلول فيها منه مد

وانما يتغير في جانب ابعاد المقادير في الجهات فيزيد الطول بما كان وينتقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال
عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقادير فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته
ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء
الجسمانيات المخصوصة لان المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه
من حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا والمعترض صواعق الحجج
المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهري الممتد في الجهات القابل
للابعاد فلا نم انه غير الجسم وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقة
الجسم وأول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك
هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند
تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعني به ذلك
الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى شمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من
اتصال الاجزاء الوضعية بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم بنفسه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال والامتداد بالمعنى
الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع
فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية
وان اريد الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه
متميز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد
الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية
بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والآخر
عرضي فاما ان يختص احدهما بالآخر ومع التعدد الذي به التفاضل لا في مادة وهو يخالف تحيز العرض بدون الموضوع ولا صورة
بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يختص بل تساويا جميع الاعتبارات ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد
الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متمايزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري
هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير **قوله** وقد يستدل اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريرها انه
لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز
اصلا ولهذا لا يتوقف شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال
او التبعية ويلزم على الاول ان يكون الهيولى والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات
فيمتنع ان يحل فيها لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان
الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما معا فلا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما معا فيكون للمادة
مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه
لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها

العبارات و

وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها مشروط بالتحيز بها والاظهر ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشئ كان منعوتا به الا
الشئ على الاخير بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا يلزم ان ذلك اخص صفات النفس ولو
سلم فالمتماثلان انما يتشاركان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض **قوله** المذهب الرابع في تفاريع
المذاهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة فيها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والاعراض المشروطة
بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم ومن مسئلة كون الحياة مشروطة
بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على مفصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه
امام الحرمين وقد سبق بيانها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا
حكى الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لامتناع محيط ومحاط فيه ثم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال
فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان الضلع اصلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال
المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه
بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب
وقد يستدل على وجود الشكل له بانه متناه مقرون فيكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا واجاب
بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير له ط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي
الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو عين النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي كل متناه ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول
والعرض بمعنى انه لا يتصف بشئ من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذكر على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء
المعتزلة جهالة والمحكي عنه في كلام المعتزلة يعني الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس
بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما اي ايا ما
في المواقف لا بمعنى الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل بمعنى كان ذكر في الحجم لانه ايضا ما له امتداد ومقدار بحيث لو كان
ذكر في الجهات كان جسما وان اريد ان له حظا في الحجمية والمساحة باعتبار التاليف فذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة
لانه اذا تحيز من حيث يزيد يزيد في الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة دون الطول
عند ابي الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التاليف الذي يذهب به الاجزاء في جهة
مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من
المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وحجمه الموجب لمكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف
بالجهات وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يعيد بقدرة الجبار وفي انه هل يجوز تخلل الحركة و
السكون على البدل وفي انه هل يجوز ان يخلق الله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب
كتابنا الى القصور باعوازه بما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار من الكلام شكر مساعيه **قوله**
واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها
فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات

مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات
وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال
وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة **قوله** ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جواهر متحدة بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات
واختلاف العوارض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في
الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض واجلاء صفة الجسم فيكون عوارض من الاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق
اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجئ ان شاء الله تعالى **قوله** واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى
والصورة حجة الاولى ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني
الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها
فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجية
فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى بكون
الاجزاء منها حارة وتلك باردة او بين لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
في الخارج موصوفة والطبيعة الفلكية موصوفة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة التابعة المشار اليها معنى الطبيعة الاخرى التابعة
بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية
موجودة اخرى بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يعرض لها منفردة متقررة جسمية فقط من غير زيادة
واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى توجد ذاتا منفردة اما خطا او سطحا فان **قيل** لا خفاء ولا خلاف
في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة
نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف **قلنا** فرق بين
الجسم الذي هو جنس مبهم لا يتحصل الا بانضياف الفصول وبين الجسمية المتصلة في الخارج بحكم الحس والصحيح بيان
نوعيتها لنعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها لكونها من الجسمية او بكل يتخصص بالبعض دون البعض
كذلك ليس من جهة مقومات بعض الاجسام او ماهياتها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول
ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا
يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات
الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بطلانها معه متفرع على احتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت
يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم والاخفاء في توجه
المنع وقد يقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته واستداده وحده قابل للانقسام الانفكاكي
وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كنهاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان
قبول الانقسام الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان
الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب والجواب

وهو يفيد دعويها بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع لعارض لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وبان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة
الثاني امتناع الهيولى بدون الصورة لانها ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة يكون في بعض الاحياز فرضا وهو تخصيص بلا مخصص لا يقال
انحصار المخصص في الصورة الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم يحل فيه ورد بانه يجوز ان لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها متى

بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام
الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان
القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر قوله الثاني
من فروع القول بالهيولى انها تمتنع ان يوجد مجردة عن الصورة لانها اما ان يكون ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا
متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم
في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة
وان لم يكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز
اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز
على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية يقتضي الاختصاص قلنا فينقل الكلام الى خصوصية ذلك المتخصص اعني الصورة
النوعية دون سائر المظاهر ثم في تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كل ذلك النوع والايراد النقض بهذا الجزء
من الارض مثلا حيث تخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي
لهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامته الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض ويجيء لهذا زيادة
بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما ينقله في الفرع الخامس فلا يرد النقض به ثم يتوجه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تقتضي الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع
والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتاتى على اصول القائلين
بالهيولى قوله الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة عن الهيولى لكانت
مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانفكاك
الانفكاك المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا يقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر
خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاك وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة مستلزمة للتشكل وهو
مستلزم للمادة اما الاول فلما سبق من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات بالمقدار
واما ان حصول الشكل لو لم يكن عما ذكره من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون لمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي
الاجسام في الاشكال او بسبب فاعل من خارج هو موقوف اختلاف المقادير والاشكال على الانفصال وعلى قبول الانفعال
وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها ولئن اريد امكان الانفصال الوهمي يستلزم
لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن الكلام
في استقباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بكل
بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب
عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء بجعله مياها او مجرد الانفعال
كما في الشمعة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهان الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال والاقتضاء ان

الرابع ان التلازم بينهما ليس لعلية وحدة بل لاحتياج الهيولى في بقائها الى صورة ما والصورة في تشخصها الى هيولى بعينها الخامس ان اختلاف الاجسام في الآثار ليس
للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وسمي الصورة النوعية ولو قطع باختلاف الصور فان التزم ما فيها الا الى نهاية او استناد اختلافها
الى اختلاف الاستعدادات اتجه منا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادي الآثار والاقسام امور بها يتنوعها وتحصلها فلا يكون الا جواهر مقومة وحاصله
انا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم هو جوهر تسميه الصورة النوعية ومبناه على امتناع
تقوم الجسم بعرض قائم بجنبه او بجوهر غير حال فيه مادته ممنوع

١٠٦

مع كونه مخالفا للظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه
وجعل اللازم احدهما فلا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى على ما في شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في
الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الانفصال والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناه ان تبين لزوم
المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو
كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمنع عدم الانفصال
عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال
للاتصال والالتحام وقال الانفصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا الحمل ما قال في شرح الاشارات
ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك يستلزم للمادة ولا يخفى ما
هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الانفصال والانفعال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا
جسم واحد كان كذلك لا للاتصال والانفصال فيما بين الاجسام ولئن ادعوا امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك
والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يتجه عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات
المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض
ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف
الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة
الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتيام من لوازم
المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل وكل الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام
جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه مثل الكل
لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية
تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كروية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد
في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قوله الرابع قد ثبت
امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى ذكر ما على وجه لا يرد دورا وذكر ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصورة
لا بعينها بل تبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم يزال واحدة ويقام اخرى ثم قد يلزم صورة واحدة لاسباب
خارجة كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من
العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل
التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين ان يكون علة لشيء لا بعينه
وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجة
اليها في الوجود متاخرة ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا يكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم اليها ما يفيد الاولوية
لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احديهما للاخرى ووجوب تقوم الهيولى من حيث هي صورة
ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما يتجه من الاشكالات عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه الجهد وبلغوا ... وتوغلنا فيه

المبحث الخامس في احكام الاجسام منها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز على كل ما يجوز على الآخر ويبتني ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وجواز خرق السموات ... من خوارق العادات ودليله كونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة والاشتراك في التحيز وقبول الاعراض وهما من اخص صفات النفس ... وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على ترديد واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع ومنها انها في الصفر لا يجوز التقارن في الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سيأتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهلاك البسيط لا يتصور الا بفنائه والاظهر ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم بالذات وهو لا ينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع فان ... الى ان الحكم وهو الامكان ... ثبت ... الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا الا ان يقصد البيان على طريق الكلام في صورة العموم بالفعل وهي التعقيب

خيرا لا وردناه ورتبناه انه لا خفاء في ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء او بعسر
كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكاختصاص كل منها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك
بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولي القابلة وهو ظاهر ولا لامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار
الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة متقارنة ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب
تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال ان تتقوم الجوهر بالعرض
واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة وقرر الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة
مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على
طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاعتراض لجواز ان يستند كل عرض
الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادئ موجودة في الاجسام
بعينها عند زوالها بالعوق لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا يقتضي البرودة
عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات
العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما
يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان يكون الاعراض التي
كذلك مستندة الى امور محفوظة من اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصورة ولذا قال الامام
نعم هو منقوض بالآثار التي حصل بالدليل هو استناد بعض الاعراض من الكيف والاين وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم اما
انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق
لا يمتنع تعاقب الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف
الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار
والترطيب للماء ونعلم انه لم يكن فيها الا الهيولي والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور مبادي تلك الآثار والاعراض
نعم ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع تنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا
لا اعراضا لاستحالة تقوم الجوهر بالعرض ورد بمنع ما لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض
المفارقات مخصوصة بالميلان الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف
استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصورة النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف
حقيقتي النار والماء مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري تسميه الصورة النوعية
ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة
وكذا صورها الجسمية انا لا نم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا في الهيولي ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا
قائما بالجسم نفسه ليندفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه
او يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون صورة ويكون الاصطلاح فيما بينه وبين الجزئين الاخيرين على وجه آخر غير
الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية ليتم النوعية عسر وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا يختلفان

شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يفنيها الله تعالى باعراض متعاقبة تحتاج اليها الجواهر وبعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذي هو البقاء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها بانه ... مثل

بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية ولعل ان في كل منهما جوهرا لا محالة مختلف الحقيقة هو المادة وآخر
كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف الحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج
العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة من صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها
صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم تثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية
فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس
انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الحالي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع
في ديباجة الاخلاق النصيرية ما يشعر بان على الصورة الجسمانية طراز عالم الامر اي المجردات وكانه اراد انها لغاية قربها من الكمال
الكمال والاعداد بما البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر
ان وجودها دفعي لا كالهيولي وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس
الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى قل الروح من امر ربي فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس
به وان النفس مبدأ الوجود بها قوله المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه منها ان
الاجسام متماثلة اي متفقة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لتساوي نسبة
الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما
نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها
متماثلة لا يتصور فيها اختلاف في الحقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض
الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس ولان
الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري وما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام تلتبس بعضها ببعض على
الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت من انواع مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم
فيه واحد عند الكل ومن غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه
التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها فيعم التعليمي والطبيعي ومنشأ هذا التوهم
الاستبعاد بان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون العقول
والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام يتخالف خواصها انما توجب
تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد قوله ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة
بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وابداننا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد
يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام ويستدل بان غاية
ما في الباب التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح

الناسوت في امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم الموجب وقد علم ان ما يثبت قدمه امتنع عدمه لا يقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد ولا يتجدد على الصورة الا صورة وبانها لو انعدمت لكان الجسم لا
عن شكل للتناهي عن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عند نا بخلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا فرع انه لو خلي وطبعه لكان على شكل ما وحيز ما او مكان
كان او غيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم ولا يكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد ومنها انه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضده وقد اختلف الفلاسفة في الازل وتفقوا معتزلة
في الايزال مطلقا وبعضهم في غير الاكوان الا انه لكان يعنون بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة ولا تتمايز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص
والجواب ان هذا لا يفيد العموم المتنازع الا في البعض بالبعض وهو باطل منه

بجوازه في بحث المعاد ويستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد ثبت
الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا انما هو الاحتمال
بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما بعلة موكاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في العقول والزمانية دون الذاتية على راي الفلاسفة وقد يستدل بنحو هو كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغيره ولكن من العمومات
مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون باختلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم
من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام قوله وحين اقتضته يعني ان ما ذكر من عدم بقاء الاعراض من انها
لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية فنفاء الفرق بقائها فالتزموا
امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل منع الملازمة فانه رجح
ما ذكره الفريقان مع امكان التفصي عن البعض بانه يجوز ان يفني الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون
بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو
البقاء على ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء او اما غير متعدد
كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع
اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل انه مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام
قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في
فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليتهما المستلزمة للابدية فان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وسيرد عليك شبهتهم باجوبتها قوله ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لا معنى
له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الاحتياج الى الحيز يعني قدر ما يشغله فضروري وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية
في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب بتفريع او يقع فيه خلاف من شرذمة لا اعتداد بها
خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا على ما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا
طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المعني
بالطبيعي ويتوجه الايراد والاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى سبب
خارج كارادة القادر لا يقال يعني من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم
محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما تقتضيه لوازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا
المكان يعني السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا وان
الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الاجسام الاولية
حيزها اما مكان واما وضع ترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجة كذلك ليس معللا
بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينتقل الكلام اليها ويتسلسل قلنا قد سبق في بحث الصورة النوعية ما يزيل هذا

وايضا المجوز بان الاول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان نقض
الا السفسطة ومنها انها متناهية الابعاد لوجوه الاول انه لو وجد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازي منه

الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل
فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا خرج خارجا بالقسر فبعد زوال القاسر اما ان يتوجه
اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون
شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون لحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة ما نعا عن الاخر
لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة ثم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع
الترجيح بلا مرجح وكون كل مانعا من الاخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع
القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا يختلف الا بالعوارض قوله ومنها انه يمتنع
اعلم ان مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل
جسم احد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض في الازل كما هو راي الدهرية القائلين
بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو راي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب كلي
والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل
منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه
يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتج المانعون بان الجسم متحقق في الزمان الثاني
بالبعدية فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الكلي المدعى ثم يصلح
للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء
لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتالفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت
بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض الا ان
البعض كاف في التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم
في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون
ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما قاس
بعض الاعراض على البعض تتميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما
لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون لجواز
خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو
ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار
الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق اسرع جسما تساوي الاجسام بحسب الزمان واللازم
قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نم خلوه عن اللون
بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل
على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون
بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب عنه بان الشفيف ضد للون لا عدم قوله ومنها انها

متناهية الابعاد جعل هذا من احكام الاوهام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول
بلا تناهي الابعاد الجسمية عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين والمشهور من ادلة النافين
ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في
غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما
لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما
اوردناه من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية
تنقسمان لا الى النهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول والاخفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة
حصلت بعد ما لم يكن فيكون لها اول بالضرورة ليس لمتوجه الا ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بتلك
الاستثنائية استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر من بيان استحالة اللازم
وفساده بين والحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للمتناقضين مثلا لو وجد بعد غير
متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكر ثم على انه يتجه ان يقال لو
وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان يثبت اول نقطة المسامتة او لا يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج
فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب
المسافة اعني اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن
لها اول لم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم
استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه
مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشا للزوم المحال ومنها انا لا نسلم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير
المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام
الوهم فيما هو من الهندسيات يكاد يجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الا مكابر
ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب من الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات باحكام المحسوسات
كالحكم بان كل موجود فهو ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد
المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما نفرض من الخطوط المستقيمة
هو محور العالم اعني الخط المار بالمركز الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى مسامتته
حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد
نفرض فيها نقطة لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يعبد بها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء
او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي الى طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط لشيء وقوعه
خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة قوله الثاني هذا هو البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد
غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال ووجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة
خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية لكان زيادة البعد بينهما الى

النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم هو ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو
ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فتقريره بانا نفرض بين نقطتين من الخطين المفروضين
خطا ولنسمه بالبعد الاصل وامتداد الخطين ح بالامتداد الاصل فيكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي
الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد
الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد
مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية
يوجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا
عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي
او لا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل
مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لحقق صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان
بانا نفرض بعدا ما بين الخطين طرديا بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتساوي لا يكون
مساويا لغير المتناهي وهذا قوي وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم
بانا نفرض من زاوية مبدا الخطين بثلثي قائمة ويلزم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل من كل نقطتين
متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لتقابلتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم
من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كما ذكر في كتاب اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول
صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدا الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج
من مركز مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة
وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل من كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا
والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومتى تردد في لزوم تساوي الزوايا
والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدا الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه
البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد الى
غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك
الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما يلزم من المجموع
المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم
تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلنا الا علينا الا انه لما لزم مساواة القاعدة
للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا
وحاصله ان لا تناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف
وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما بما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون
الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتساوي لا يكون مساويا للغير المتناهي وقد

وهو كثرت الوجوه متعرف في الثالثة احتج المخالف بوجوه الاول ان ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فلا يكون عدما محضا قلنا مجرد وهم الثاني ان
الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فيه بعد قلنا لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع الثالث ان الجسم كلي يتخصص في شخص فلا بد من افراد الممكنة كسائر الكليات
لعموم الفيض قلنا الكلية لا تقتضي سوى امكان كثرة افراد المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينافي امتناع كلها او بعضها بوجه كلزوم المحالات المذكورة على ان مع امكان افراد
الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود عليها سوى الخط بل عدم انتهائها الى حد لا يمكن بعده وجود فرد آخر خاتمة وطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن حيث كونه منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فيكون موجودة ذات وضع لا يقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فيكون الجهة منتهاها متن

فرضنا هما غير متناهيين معا واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فللعلم الضروري بامكانهما على ما هو الامر
المذكور قوله الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه يفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين
البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لاستلزامه تساوي الزائد
والناقص بل الكل والجزء او لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه
الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا حاجة للاعادة قوله ومبنى الاول
اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون
لاتناهي البعد من جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في الترسي لا بد من فرض اللاتناهي في
جميع الجهات فكان طريق السلمي مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الابعاد ومبنى برهان التطبيق على انه
صفيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع
للتساوي ومثل انتفاء ذلك عالم ومنع وترتيب ليحصل السعي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك قوله
وقد كثرت الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانة براهين ابطال التسلسل
اما وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهي
الابعاد لامكن ان نفرض كرة تخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له متقاطع لخط آخر غير متناه وان يتحرك تلك الكرة على نفسها
فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر
وهو لا يتصور الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين معا ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي
سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق
في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا
للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا انتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة
وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة لما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير
المتناهي اذرعا ثم يعتبر التطبيق بين عدد الالوف منها وعدد الاحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدا والمحقق
او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فمساوي الكل لانه لا يزيد عليه ذلك الا بواحد ويقال الاذرع مترتبة
في الوهم فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان
للمبدا قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء الثالث وهكذا الى
غير النهاية فيبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم
قبلية لا بعدية قوله احتج المخالف بوجوه فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير دلالة
على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان راي من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب
بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلاء
تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا قوله خاتمة
جعل بحث الجهة خاتمة لمبحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذكر ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة

انها غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر بالانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليمين والشمال الاقوى والاضعف غالبا فينحصر الجهات
في الست والطبيعي منها العلو والسفل والبواقي وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل فان الارض
لا سفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها العقلية الى السماء ومنها ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو راي المليين متن

وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة من ذوات الاوضاع لانه مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة
الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع فيه الحصول او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى
السواد فان السواد مقصد المتحرك بها بالتحصيل لا بحيث بل يمتنع ان يكون في موجود والامتناع لتحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان
معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا او قربا لكن ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتادى اليها وذلك
لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتحقق حقيقة الا وهو منقسم والجهة لا تقبل الانقسام الخ في ما خذ الحركة والاشارة
اذ لو انقسمت الى جزئين متلاصقين مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك لا يخلو اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو
الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فيكون الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى
فهي الثاني فقط لا يقال بل في الجهة لانا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة ويعود الكلام هو
للقطع بان الجهة من مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ما خذ الحركة والاشارة
وهو كاف في اثبات المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها والاول على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطة
بل ربما تكون خطا او سطحا بقي الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته
فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا تكون الا على سطح محدد الجهات والحق هو الثاني
قوله ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالفعل الى نقطة واحدة
الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاص وهو انه يمكن ان نفرض في كل جسم ابعادا ثلثة متقاطعة ولكل بعد
طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس والقدم فيحصل له
الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحصل بهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما اليدان الاقوى في الغالب وهو اليمنى
والاضعف وهي اليسرى فيحصل بهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المشابهة والمناسبة فكان
في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين
بواجب ليصح انحصار الجهات في الست قوله والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي راس الانسان بالطبع
والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه
والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب يساره بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي
راسه فوقا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض
يكون راس كل منهما فوق ورجلها تحت قوله والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل رد على ما سبق الى الاكثر من الاوهام
وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق
ان التضايف انما هو بين الفوقية والتحتية وكذا البواقي واما الجهتان فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في
الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها العقلية الى السماء فلها الفوق فقط قوله ومنها اي من
احكام الجسم الاجسام انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة منها ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والكل قدماها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض

م
في حدوث الاجسام

والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة و
والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى
فيكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل
عنصرا ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة لما يسمح من قبول الكون والفساد
والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا
قدمها انها اجسام اوليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة بجملتها او واحد منها والبواقي بتلطيف وتكثيف
والسائر منهم من يرجع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر والسماوات او اجسام صغار صلبة لا تقبل
الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا انها كرية او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل من نور وظلمة او العالم من اجزاء
وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت
النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم
العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واقد منها
بصفاتها دون ذواتها فغير معقول قوله لنا وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر
والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية يستلزم الابدية
لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة اولانه
ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة و
السكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا
سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق
المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال
قطعا لكونها تغيرا او تقتضيا على التعاقب والزوال ان طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فما جاز عدمه امتنع قدمه
واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال والاول امر من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الموجود
او وليل امتناع عدم التقدم وجوازه انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام في الموضع اما كون السكون وجوديا
فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة
فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم الحس جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط
واما مركبات والبسائط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها
المتشابهة ان يكون مماسا بالاخرى ومع تجرد من هذا يتبع بساير اجزاء المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع
خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لانتفاء كل منها المسبوقية
بكون آخر وبانا لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز آخر وهذا

١١١

في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون الذي
لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك
بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية بط لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون
الكون فيها كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية
بحيث لا يكون بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل
امتناع الازلية انما يعم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى
لا الى بداية فالفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يتقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة
ازلية وقد يرد المنع على الكبرى ايضا اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية
فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان
ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم بط بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين
احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا
الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا
فيتساوى الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآتية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق
التضايف وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول
الاخير فبالضرورة تتضايف السابقية المسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير
مسبوق وهو المنتهى وتقديره وهو انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فينقطع
مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف قوله وقد يذكر
لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كون الكل
كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض من
المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى
ما لا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد
الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء ان يكون بحيث
لا يبقى فيه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد
بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان
ههنا الا ان يحصل في احدى الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت
الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم بط لان حصول اليوم الذي نحن فيه

بنوع مخصوص على انتفائه بما قبله وذكر بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها
ان الحركة اثر للفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان
كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزائل اثر للموجب
لاستناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر للفاعل المختار كانت الحركة ايضا كذلك
لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك وفيه بحث لجواز استناد الحركات الحادثة الى الموجب
القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا
بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة يفرض لا بد من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة لسبق العدم عليها
او لا يكون مسبوقة باخرى بل يحصل حركة لا حركة قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بالاختيار
الاول ولا يفيد الا حدوث كل جزء من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث
اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لا اول له بحكم الحدوث فيلزم
اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان
حصل شيء من الموجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل
فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالحين يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها حادث
الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات
وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات ومما يقال انها لو لم يكن مقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد اخر فلا يكون قديما
انما يستقيم فيما يساس عدمه فالعدمات لا يتقارن في حين ما لعدم تناسبها الا المتعاقبة **قوله** ولولا العقد يريد ان القوم حاولوا
بهذا الدليل التعريض لنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم
ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة يعرض لها الحركة فيتكون المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها متحركة تتصادم فتسكن فيتكون الافلاك والعناصر والادلة تعويلا على لا يفتقر الى بيان ان لا يكون وجوديا
وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم
واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما الملازمة فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور ونصور التحيز
جزم بثبوته له فان كان شيء من الكوانه قديما فذاك والا فان كان كل مسبوق بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الاول
فلما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون
جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني ظاهر
من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك **قوله** الثالث ان الجسم محل الحوادث اي متصف بها لكن الحكم
ولا شيء من القديم كذلك لما سبق في الالهيات فان **قيل** ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت
جزئية لم تفد المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه **قلنا** تؤخذ كلية و
تبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم
من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة **قوله** الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى المؤثر ولا بد من الانتهاء

الى الواجب تعالى وتبين انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاد ولا يكون
ذلك الا حال عدمه وبهذا اثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على جعل سبب
الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي
انه تاثير المؤثر في الشيء اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم
عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار لان نسبة الموجب الى جميع المقادير
والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او تعدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الامور
الخارجة **قوله** السادس لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وح اما ان يكون قدمه قديما
فينتقل الكلام الى قدم القديم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان
القدم اعتبار عقلي لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا لحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم
فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم **قوله** تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لو وجب
في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام
علته لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه لان جميع ما لا بد
منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل **والجواب** النقض اجمالا انه لو صح هذا الدليل لزم ان يكون ما يوجد
اليوم من الحوادث حاصلا في الازل لانتقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع
الفلكية والاتصالات الكوكبية ووضع كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء وذلك الترتب
في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في العلل المترتبة
دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة
او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات
او ارادات من ذوات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لانا نقول تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات
لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نم انه لو كان في
جميع ما لا بد منه ازليا والعالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها
الترجيح والتخصيص متى شاءت والفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج فلم لا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته ومرجح
بطل لامتناع الترجيح بلا مرجح **قلت** لا نم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل
ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج والتخلف ممنوعة كما في الملك الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد
الطريقين فان **قيل** لا نزاع في ان نفس الارادة لا تكفي في وجوب المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان
العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح **قلنا** لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة مما يرجح بالارادة من غير افتقار الى امر آخر و
الحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة **قوله** الثاني لما كان امكان العالم ازليا وكذا
صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل ممتنعا لم يصر ممكنا فيما لا يزال

لزم انقلاب المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال
كان ذلك تركا للجود وهو لا يليق بالجود المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود
العالم في الازل بناء على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل بناء على ان
يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دايما وقد سبق ذكر ذلك
الوجوب والامكان والامتناع قوله الثالث قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى
قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قوله الرابع لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر
واما صحة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا لكان مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر
ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا اتحاد قبة الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر لذاته الى عدمه كيف
والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزام وجود الزمان
حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه
عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها
على البعض خارج عن ذلك فلم لا يكون سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لاتصال التقدم والتاخر واحدا في معلوم اجزاء الزمان
فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز
ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتاخر
فيما بينها لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده
مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه
ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه
قوله هذا والمحقق يريد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا
موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع
سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في ساير الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم
العالم بان وجود الباري تعالى وجل له اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فعلى الاول يلزم قدم الزمان
لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم
لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري سبحانه وتعالى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر
غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل
فيكون قديما واما بان لا يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال
قوله الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل هذا البحث عن خصوص احوال البسايط الفلكية او العنصرية
او المركبات المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض من الاربعة قوله جزءه المقدار احتراز عن الجزء العقلي
كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في
المركب قوله والماخوذ قد ذكر في كل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي والآخر

عدمي له فالآن يشير الى ان ما حصل بأخذ التفسيرين اعني التأليف من الاجسام المختلفة الطبايع وتساوي الجزء والكل
في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة
بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فالبسيط ما لا يتالف من المختلفات حقيقة او ما لا يتالف منها ما
يساوي جزؤه الكل حقيقة او ما يساويه حسا والمركب ما يتالف حقيقة او ما يتالف حسا او ما لا يساوي حقيقة او ما لا يساوي
حسا فالماخوذ من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتالفه
حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا بأي تفسير فسر
وبأي اعتبار اخذ والماء لعدم تالفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تالفه منها لا حسا ولا حقيقة ولعدم مساواة
كان مركبا بأي تفسير فسر وبأي اعتبار اخذ كذلك ولعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين
مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتالفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة
كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قوله
وليعلم يريد ان اكثر المباحث التي يوردها في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها
على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل كون
الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة قوله القسم الاول في البسايط الفلكية جعل اول المباحث في اثبات
فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع
وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل جهتان متعينتان لا يتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين
وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب ما هو من محيطه والسفل بابعد ما منه وهو المركز
اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا
فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون متاخرا عن الجهة
او متعارا بالها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب
اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون من كل منهما غاية البعد
من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى
طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة
انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه متحددة به وجه الملازمة اما في البسيط الزايل عن الاستدارة
فهو ظاهر واما في المركب فلان تالفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان
لكل واحد من بسايطه يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك
الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة المستقيمة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس
المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قوله لا لما قيل اشارة الى رد وجهين
آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع
بان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا مشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزه حركة

التحديد والقاصين المحيط بالكل لان المحيط قد يتعدد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا الكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون منع لعلمه كان سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه المحيط هو يكون كله فوق لذاته تنبيه لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى القدرة المختار لم يتم ما ذكره الشيخ من نسبة الحركة المستقيمة على السموات ولم يثبت ما فرعوا عليه ذكر من

في التركب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا يكون متساوية وثانيهما انه لم يكن لم يا لزوم من حركته حصول على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا يلزم تغير الزوايا ورد بانه لو فرض متفرع مستديرا ومحدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول او على ما ويتحرك على قطره الاقصر يلزم الخلاء وان قيل طبيعة المحدد واحدة لا يستحق ان يكون محدبه مستديرا لمقعر قلنا فيكون ذلك كرتين لا لا يوجب لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والله تعالى اعلم وكل منهما ازا ابدير على انه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه دون ظاهر فلا يكون محدد الجهتين هذا خلف قوله ثم في تحديد جواب عن سؤال مقدر تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا لزوم لكونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض اذ لا يكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فكل الافلاك ويتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذوي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل الظاهر انه علي كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان فتطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر لا يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهة فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا يرى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا الى فوق وبهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهلم الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة متوجهة الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله فوق لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في حقوق المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركته من تحت قوله تنبيه لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء وعلى انه لا بد ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان في الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتعين المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق ولا الالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به

من انها لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة ولها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة المبحث الثاني زعموا ان المحدد وهو التاسع من الافلاك يعني فلك الاطلس على حسب ما تسعه وان جوز بعضهم ردما الى الثمانية بل السبعة وانها لا كوكب عليه ولا يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة تسمى معدل النهار وقطبين سميا بقطبي العالم ويتم دوره في قريب من اليوم بليلته ويحرك الكل لكونه كالجزء منه وتحته فلك الثوابت يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره في ستة وثلثين الف سنة او في ثلثة وعشرين الف سنة وستمائة وستين سنة او في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة على اختلاف الآراء ثم تحته فلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة ثم عطارد ثم القمر التي هي السيارات السبعة والثوابت مركوزة في البواقي والكواكب السبعة متن

الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة دون ساير الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لاستحالة اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فاستحالة انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية تمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما تكون الصلابة واللين والملاسة وسبب دورانها على ماس بعضها بعضا فيسمع منها المتألهون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تتحير عندها القوى البدنية وتتجرد النفوس البشرية قوله المبحث الثاني قد انجر الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتشبع به في الشرعيات كمعرفة المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع تعالى وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيحكي كلام اهل هذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه يطابق ما يتمناه في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي وسعة حكمته غير على المتصدين لتحقيق العلوم الا انه معقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة ينعكس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم ممتنع كونها في الافلاك الا كالحيتان في المياه متواضع في تكرار الافلاك الكلية الى ملء للارض الكاينة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة للحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون لكل من الثوابت على فلك لان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل الا انهم لم يجدوا لها في السموات فضلا للحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية بان يتعذر الحركة الاولى مجموعها الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس واحدة تحركها بالحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان تعرض دوائر البروج متحركة بالسرعة دون البطيئة ليستقل الثوابت عاشي برج الى برج كما هو الواقع قوله وانه لا كوكب عليه وانه متحرك انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك قوله سمي معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واجل قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي قوله ويتم دوره في قريب من اليوم بليلته انما كان في قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق قوله ويحرك الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المتابعة لكونها بمنزلة جزء منه من حيث احاطته بها وحركتها عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافلاك الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة قوله وتحته فلك الثوابت تسمى بذلك لكونها

يسمى السيارة والسمى التمر النيرين والبوارق المتحيرة والافلاك الكلية ممثلات يكون مناطقها على سطح البروج وما حوى ممثل القمر فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المايل ثم في ثخن المايل وكلي من ممثلات غير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركز الارض في عطارد ومديرا وفي الباقية المتحيرة والقمر حاملا ماس محدب المايل والممثل سطحه يسمى الاوج ومقعره سطحه يسمى الحضيض ويسمى الفصل حسبت مستديرين على مركز العالم

للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت لوجهين اما لبطء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الوثيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على طريقة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بآلات الرصد ان الثوابت لا يحفظ ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطليموس ومن قبله يقطع في كل مائة سنة درجة فيتم الدور في ست وثلثين الف سنة وعلى راي المتاخرين يقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدور في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة و يولغه رصد مراغة فيمكن ان لا يكون ذلك الاختلاف في الآلات او الاسباب لا يطلع عليها الا خالق السموات سبحانه تعالى

قوله واستدلوا من الكسف يعني انهم وجدوا القمر يكسف ساير السيارات وبعض الثوابت ما يكون على ممر فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند قربها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب ووجوه النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمس القلادة وقد يؤكد هذا الاستحسان بمناسبات أخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ ماخوذ من اختلاف النظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب جدا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم يسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دايما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا حاجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك ويكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها قوله والافلاك الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي الكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا بفلك البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين

قوله وفي جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل الافلاك الكلية وتدار ... الى ما ادركوا للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري لكونه المحرك لجوزهر ... ومستقرها ومنها مايل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته مايلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهري ماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المايل المماس لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز ماس لمحدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعر مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى من الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج مستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلتين

14

بالغ الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدريج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل اعني ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز غير ماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها يسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب مقعر بل اعتبرا مصمتين فقوله مقتولة في ثخن المايل بالارشاد الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المايل وفي البواقي ممثلاتها والى الكل اسم للخارج المركز اذا كان في تحته التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد حاد حامل مركزه وحاد حضيضان واربع متممات والمايل في المتمم اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقدر هذا فنقول للشمس ممثل في تحته خارج مركز في تحته الشمس وللقمر مايل في جوفه ممثل في تحته خارج مركز هو الحامل للتدوير وفيه لعطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في تحته خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب

ومعرفة صور ما قوله المبحث الثالث

لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج والاخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم فيقع على غاية بعد ما بين المنطقتين

ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متقابلتين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع ثم توهموا اربع دوائر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير الافلاك الممثلة اثني عشر قسما كل قسم منها برجا وجعلوا لكل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا لكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا احدى نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى الشمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى الجنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا والاخرى شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الآخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت ومعرفة الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات قوله وكل من السيارات يقطع

مثل البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا او هي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف
التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ويعم ما يحركه اي الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب من برج الى
برج من غير ان ينظر الى حركات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالفصل خلاف ذلك فالشمس يقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة
وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في سبعة وعشرين يوما وثلث يوم وخمس يوم ويقطعها اثني عشر مرة
وهي السنة القمرية وزحل يقطعها في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة
وعطارد في سنة تقريبا وذلك على سبيل التوسط واما التحقيق فيعرف من الزيجات قوله واما مفصلا فلثبات الى بيان الحركات
البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار
ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحامل حقيقة ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى
الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بليلته نح وخمسون وتسعة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير كون
حركته على خلاف التوالي وعلى مقدار المعدل مشهور فيما بينهم الان في نقل صاحب المواقف سهو وقلم الابرس التنبيه لو موازية جعل
مركز التدوير اوج الحامل في الميزان والحمل المتقابل وانما هي المتقاربة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم المحرك
الحامل المحرك لمركز التدوير ويجعل عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل ومنها حركة ممثل حركة القمر
حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها في يوم بليلة ثلث دقائق واثني عشر ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر فيعمل الراس
والذنب ولذلك فسميه الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير منطقة معدل النهار ومنطقة البروج وغير
اقطابها في كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع
حركتي الجوزهر والمائل حركة الاوج وانما جعل كانتهما فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويظهر في الاوجات والجوزهرات
وهي ممثلة حركة الثامنة حتى ذهب بعضهم الى انها حركة الثامنة لان تحركها الحاوي للمحوي كما يلزم ومنها حركات الافلاك التي [illegible]
وثاني ثواني وعشرون ثالثة
سوى [illegible] عطارد ومقدارها في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة ونصف والقمر
وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة تقريبا وذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في مراكز تداوير الكواكب
السبعة ولذلك سمي حركة مركز الكواكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف
الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ مقدار حركة الشمس
على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلث درجات وست دقايق ولتدوير القمر ثلث عشر درجة
واربع دقايق ولا محالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي قوله ويتبع القمر
فيه لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع عنه ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تداوير المتحيرة
على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل منهما
المسلمين يسمى عرض الكوكب وصنعه قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبمركز الكوكب الخارج من مركز العالم
الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين ذلك وكذلك الخطأ بمقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة
الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين نقطة الى منطقة [illegible] عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله
ونقطتا تقاطع المائل والممثل بالجوزهرين فيقع في المائل ما بدل القمر والافلاك الخارجة المراكز في المتحيرة لما عرفت من انها انتقلت

ما سيأتي منطقة البروج بل ما [illegible] عنها فلنقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب الى شمال
منطقة البروج بالرأس والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث من تقاطع المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل
الاجزاء الشمال رأسا لانه اشرف من جهة ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكون الكواكب فيه قوله فظهر مما ذكرنا
فلكا للحركة اليومية وآخر لحركة الثوابت وتاسع للاوج اصول السبعة السيارة واختلافاتها محكمها بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر
مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز
وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة فصارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم
اعتقدوا في الفلكيات انها بسيطة لا حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء ولا انحراف عن سمتها في حركاتها
شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الاصطلاح كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز
العالم الذي نحن فيه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب
سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعد منها اصغر من القريب وتوضيحه انا اذا اخرجنا خطا يمر بالمركزين ويصل
الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين
وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون فيه النصف الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون فيه النصف الحضيضي منه
والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت
المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما
متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا
من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني
النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي
يخالف حركته حركة حامله اعني المتحيرة واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج
بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون القمر لما
عرفت من مقادير حركات التداوير والحوامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل تحركه الى التوالي جزءا ويرده التدوير الى خلاف
التوالي جزءا فيرى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه
جزءا والتدوير يرده جزئين مثلا قوله وامثال هذه المسائل مما يوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة
على الوجوه المخصوصة بناء على ما ينشأ منها ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات الملزوم
بناء على وجود لازمه وليس يستقيم الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا يخرج ولا برهان على امتناع ان يكون لتلك
الاختلافات اسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية صحت بحكم العقل الجازم بانتظام السموات ثبوتها عند
ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما
ولهذا اصطلحوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس كالحركة ونحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير او
الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسها او بالفلك الثامن قوله كما يحدس وارد ههنا في الحدسيات

الشهور فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذكر ان اختلاف التشكلات القمرية بحسب
اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون اثر المضيء من جرمه اكثر ما
اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فينفصل بين المضيء والمظلم دائرة من العظيمة تسمى دائرة النور وتفصل بين ما يصل اليه
نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان متطابقتان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم
منه مما يلي البصر ويعرف الحالة من المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر من العظيمة المضيئة والقمر يسمى بدرا ويتقاطعان في سائر
الاوضاع اما في الربعين فعلى زوايا قائمة ويرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان مما يلي الشمس
هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر كذا بعد الاجتماع يسمى الهلال
وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قدر ما بين اثنتي عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن قوله واذا كان القمر اشار
الى سبب الكسوف وهو حالة يعرض للشمس من عدم الاستنارة والاضاءة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك وسببه
توسط القمر بينه وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لا محالة
على احدى العقدتين الرأس والذنب او بقرب منهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول
بين الشمس والبصر ويحجب بصفحة المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي ولكونه حالة يعرض للشمس
لا لذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتحقق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا ستر السراج بيدك بحيث يراه القوم و
لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او يختلف مقدار الكل كما يختلف التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بنصف مجموع القطرين فيما
بين جرم القمر ومخروط شعاع الشمس لا يكون كسوف قوله واذا كان عند الاستقبال اشار الى سبب الخسوف وذكر ان القمر عند استقباله
الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقرب منهما بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض عن نور
الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج
اقل من نصف القطرين فيما بين مخروط الظل فلا ينخسف قوله هذا ولكنهم وجدوا بعد ما انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك
والحركات لكنهم وجدوا في القمر والمتحيرة اشكالات اخر ترد على ما اثبتوه من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة
والاشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلاف فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال
المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة آ التي هي مركز كرة ب ج على محيط دائرة كدائرة آ د ه وكانت تلك الحركة
بسيطة حدثت عند مركز ز تلك المحيط ومؤثرة في ازمنة متساوية كزوايا آ ز د و د ز ه و ... تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة فيقتضي
ا د ه ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ز ا ز د ز ه او كل
منها بمعنى قطر دائرة آ د ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ج من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة ز حتى اذا صار مركز الكرة من
آ الى د كان القطر مثل ح ط فاذا صار الى ه كان مثل ك ل فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما
قرروه لزم ان يكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد والمعتبر لم يوجد لكونه ... القمر تشابه حركة
مركز التدوير على احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض
لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني
نقطة متوسط مركز العالم فيما وبين مركز الخارج فاتجه الاشكالات ووجدوا عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم

المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر في المتحيرة
وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي تحتها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اصلا في المحاذاة كما في القمر وجه اشكال
عرض السفليين ان تقاطع منطقة المائل والممثل يجب ان يكون احد نصفيه شماليا عن الممثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير على
سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما على
الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز التدوير للزهرة من الرأس الى الذنب
وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائل الشمال جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد بالعكس
ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه قوله البحث الرابع في دوائر توهموها بملاحظة التخيلات ينتفع بها في استخراج
القبلة واختلاف البلاد وطول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من
الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي
والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم لنقطة طرفي خط عمود على استقامة الشخص
لمركز الارض ومنتهية الجهتين الى محيط الفلك والظاهر من الافق الحسي اقل من الخفي بمقدار ما يقتضيه نصف قطر الارض والنافي التفاوت
في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى
مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان
النهار وكان الدور دولابيا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على
نقطتين يسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب
وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم يسمى الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف
النهار وهي عظيمة تمر بنقطتي الافق اعني سمت الرأس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس
اليها والاضافة لعموم اطراد التسمية اذ تصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما بسمتي الرأس والقدم اعني حيث
ينطبق دائرة الافق على معدل النهار ومنها دائرة الاول قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف الفلك وجميع المدارات
اليومية الظاهرة منها والخفية ويعرف غاية ارتفاع الشمس وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وكذا اذا
وصلت اليها تحت الارض قوله وتوهموا في سطح الكرة من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دوائر على الارض
بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة تحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها يسمى خط الاستواء وخط
الاستواء الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق
نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين
يصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة
تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها قوله وسموا من دائرة نصف النهار ما
البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الرأس ولا محالة تساوي ما
بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب عن افق الاستواء لا عرض للبلدان الخط الخارج من مركز العالم
المار بسمت الرأس والقدم يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني

تسعين وفي غيرها يكون للبلد عرض يتقدر بمثل افق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال
الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف
نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون اقرب نهايتي العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم
ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس جزائر الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قدر ما بين قوله
وعشرين فرسخا   وقسموا المعمورة لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا او جنوبا عمارة وانتهى لغوط التجزئة ولم يكن
حول القطبين عمارة اصلا لفرط البرد ووقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض فما
خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريبا من خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في الارض حسب
ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فيا عشر داخل الطول الاستواء من المشرق الى المغرب وفي العرض
تفاضل نصف النهار ساعة في مقادير النهار الاطول اي نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي فكل من الاقاليم نحو من
نصف مدارين موازيين لخط الاستواء فيكون الشكل الحادث من القطعتين اشبه شيء بانطاق الوموق ولا محالة يكون
احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة ونصف ومنتهاه حيث العرض عشرون وربع وخمس
والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون
الاعشر والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض
خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدا الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة قوله فعلى خط الاستواء اشارة الى مبدا من خواص
المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك فيها يكون دولابيا لان
سطوح جميع المدارات اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قوائم كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة
متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان
تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا لو كان الشمس في نهاره في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت
حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فقدرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا اعلن بالفلك
النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتبعد بها الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصف مدار ذلك اليوم لكن لا غير محسوس
وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس فيهما هو المعدل
المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ولكون غاية القرب مبدا
الصيف وغاية البعد مبدا الشتاء يكون لهم صيفان وشتاآن وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون
فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما فيما عرضه تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا
لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب بل يتميز بل بارزة جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب لا الضعف
النهار ايضا بارزة جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي
الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الآخر يكون ابدي الخفاء فاذا كانت الشمس فيه النصف
الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة وفي الفواصل
الاستواء بطلوع حركة الشمس في سرعتها والمادة للمواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حايلا لما يلي المعدل

عن الافق في جهة القطب الخفي وسيل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة الافق يقطع المدارات اليومية
على زوايا غير قائمة وتماس العظمى والاعاظم اعني التي يكون بعدها عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب
ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي والمدارات التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت
القسي الظاهرة اعظم وكان في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس
اي كان النهار في العرض الشمالي وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت
القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول
في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر
لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي يليه وازديادها وتعظم قسيها الظاهرة على الخفية وازديادها انحطاط القطب
الخفي والمدارات التي عنده فيزداد ويصغر قسيها الظاهرة على الخفية ويكون بزيادة النهار ونقصان الليل الى راس السرطان الذي يليه
القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى راس السرطان الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل ما يقابله وبالعكس كنهار اول السرطان
لليل اول الجدي او بالعكس قوله خاتمة يريد ان اكثر ما ذكر واسس علم امر السموات وتحقيقها وتوضيح حسبها وانتظام امر لكن
تشهد بها الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما يسلب من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل
هو كون الصانع موجبا لا مختارا او ذكر في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد
من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك اورد عليهم ان ما نشاهد من السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمد والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم يحملون
زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين في كتب الاحكام
فاجابوا بان الزرقة محسوسة في الجو لا صفة في السماء وسواد القمر اضافة جرمه وما يشاهد في الكواكب ليس اختلاف الوان بل
اختلاف اضواء وضعف الكواكب وما يروى بالكيفيات الفعلية والانفعالية لظهور تلك الآثار سببا في عالم العناصر
بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعيين
بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب ونحو ذلك وغير ذلك من الاختلافات
اللازمة على اصولهم فاجيب بان سائر الاسباب الفاعلية لا ينافي اختلاف الآثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية
وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأتى منه الاختلاف وان كان مختارا
كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار انه يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المنتظمة
مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض آخر وهو انهم جعلوا من الحركات
المخصوصة على النظام المخصوص لوازم لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادة جزئية من النفوس الفلكية
على ما سبق في اثبات العقول المجردة مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بحسب الارادة ولا يلزم

البسائط العنصرية

ان يستمر على وتيرة واحدة قوله القسم الثاني البسائط العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء
والماء والارض لان المشاهد بالحس والتجربة والتكثير احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية
بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحد فقط ولم يمكن

اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من
الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء
وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وبني ما ذكروا في بيان الحصر في هذه الكيفيات
الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على اصولهم كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل
منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما بحيث يحرك ما
يلاقيه وهو النار او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال
وحفظها وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا
والتعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال
والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به ثم الناس لما لم يجدوا بعد التركيب والتحليل
وجدوا ان تركيب الكائنات يستمد من هذه الاربعة وتحليلها ينتهي اليها ثم لم يجدوا غير الاربعة حكموا بتركب الاجسام اولا
منها اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة قوله ولم يتوقف الاشتباه يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات
منهم من جعل العنصر واحدا او الباقي بالاستحالة فجعل النار وجعل الهواء وجعل الماء وجعل الارض وجعل البخار ومنهم
من جعل اثنين جعل النار والارض وجعل الماء والارض وجعل الهواء والارض ومنهم من جعل ثلثة جعل النار والهواء
والارض وان الماء هواء متكاثف وجعل الهواء والماء والارض وان النار هواء اشتد في الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبها
تعارض الاستقراء الصحيح وهو طريق كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يتوقف الاشتباه الا في امور ثلثة الاول وجود كرة
النار فانه لا سبيل الى اثباتها الا الاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار وضعفه ظاهر لجواز
ان يكون لها سبب اخر وكذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من السعار والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرا
براسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول الشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمناسب ان لا محال الى
النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذكروا الاستدلال بان شان الحرارة افناء
الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفيد لسهولة
قبول الاشكال وتركها غير مسلم انما هي البلة والاجزاء المائية وما ذكر كذلك لا يلزم ان يكون يابسا بمعنى كتابة الهواء الصرف الثالث
حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف غير انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى
ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة البارد من الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة فغير تام واما
الاستدلال في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا
لكان ماء فهو في غاية الضعف لان الاستدلال في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشك والضعف المحض بكل من الملزومات بعض تلك
المختلفات في الماهية قوله ثم جعلوا اي ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر لما كان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد
الثلث المعادن والنبات والحيوان يمتنع ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا
نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتولد
بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء

تحلل او جمد ان كانت طالحة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق
المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية فعلم انها
وهي موجبة لحصول مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة بحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب الساترة عن التفرق والانفصال
والمركب عن الانحلال اذ لو لا ذلك لكانت تلك الاسباب لكونها على التعاقب والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان
الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون جامعة لها وانها لا بد للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب تستقر عليه
وبه يتم التاثير فلم لا يكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون
التبخير ولم لا يجوز ان تكون الاجزاء الهوائية او النارية من الات من غير نارية وان يكون الحاصل فقط محض اراحة التعادل
المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فهذا انما يدل على تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك
قوله المبحث الثالث زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصياتها انما هي بحسب الاستعدادات
الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث
صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى اخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض
وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع منها ازدواجات ثلثة بين الهواء والنار والتي بين الهواء والماء والتي بين الماء
والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان التي بين النار والماء والتي بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج
واحد وهو بين النار و الارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك
وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بواسطة اربعة وبواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة
الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات
على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح او الانجذاب الا الى الاخرة على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لتصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت
سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لكان الماء
الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الاتي هو امتنع الترشح على ان الترشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب
عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لا بد ان تتوزع وتتصعد ولو سلم
فينبغي ان يتصاعد او يتعفن بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعي انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان
يكون لنزولها زمان اطول من الموجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء قوله
المبحث الرابع لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها والى جوهرها بالقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كان لها طبقة او جملة
ومن صحة الاستدارة لمحدبها ومقعرها لمماستها على صحيح طبعها الا عند من يجعل النار عبارة عن هواء يسخن بحركة الفلك فلا محالة
يرق الموضع القريب من الفلك لسرعة الحركة ويغلظ فيما يلي المقطع لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى
ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بسبب من الاسباب الخارجة وقد استدلوا ايضا بما نرى
من حركات الشهب وذوات الاذناب على تبعية حركة الفلك ان كرة النار متحركة بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا
للنار لانه لرطوبته وعدم تماسك اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلزم من عدم المحيطة وقيل ان كل جزء يوجد من

من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق له طبعا فيتبعه في الحركة ودوران الفلك بسائر
الاجزاء وكذا النار الملاصقة له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحال سائر الاجزاء فلان البعض
منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فحركته به صحيح الاستدلال على ان الاصح لملاصقته مقعر النار لا مقعر ما دون من امر المياه
والجبال له اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار تخالطها اجزاء من النار وتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون مركبة من
الارضية والهوائية والنارية وفيها الشهب لتحاد في الدخان ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لما لطف الاجزاء النارية
وتصعد من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لما لطف الاجزاء
الصاعدة الهوا وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس
الانوار من سطوح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء
الارضية ولهذا اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض
فلها طبقات احديها البرية التي انكشف بعضها عن الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطبقة الممتزجة
من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فيكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا
لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة على السعات وجعل الهواء طبقة واحدة لما المخلوط من النارية والهواء وهو الزمهريرية
وغيرها الهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهواء والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعالي يعلو عن محاذي الارض
والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا قوله ومن ان الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وسطت
الارض على حقيقة الاستواء لما فيها من الجبال والوهاد وما تخال الذي ذكر لا تقدح في كريتها ومعناه انها ليست بعضا من الارض من
الجبال والوهاد وسببه محسوسه لها لا نسبة لعظم الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان على ما ذكر بعض المهندسين الى الارض كنسبة
سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحس فيقدح فيه ذلك لانها لا تقبل الشيء الضعيف
لان معناها ان يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط مساوية بحسب الحس لا بحسب التحقيق قوله والذي تقتضيه قيا يتم
احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف يقتضي حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء
والسبب في انكشاف الربع المسكون عما هو انصباب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب بعد الشمس منها وبعدها عن ناحية
الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع
الاشد اقوى واشد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف والاخفى وفيه ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد
في السراج وعلى هذا ينتقل الماء من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احد النصفين الى الاخر ويكون العمارة دايما
حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض الحرارة الى حد الغلبة والاحراق ولا البعدان
في الشتاء فيبلغ البرد الى حد الغاية والتصحيح وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الجنوب باتفاق من الاسباب الخارجة
فيسيل المياه اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم عند العناية الالهية كان
اراد وابتكار راجح اسمع ان يكون مستعدا الانسان من حيث حفظ الصانع على ما الحركات باعلاء الاعصار لا موجبا بالذات
لكنهم يعبرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهذا لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا بالفعل بالقصد والاختيار
قوله وانقلاب كرية الشكل فذا هو المحمول على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء

لمركز الكرة عند محيطها وانها لا يتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي باوليته
مذكورة في كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر التعليمي الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكره في السماء والعالم وتقريره ان
جميع العناصر بل الفلكيات بسايط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف ولان الارض
ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات ولذا كانت في حيزها الطبيعي لم يتحرك عنه ولا اليه ولان في الارض
مبدا ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير لتضاد الميلين ولا يتحرك على المركز كما ذهب
اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستندا الى حركة الارض على مركزها حركة وصفية من المغرب
الى المشرق والشكل ضعيف لانها لا تعد كونها كالكرة في الوضوح لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى
على الكرية ولان في الوسط ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك ولهذا الادلة التعليمية فكثير مذكورة في موضعها بما عليها
من الاشكال فمنها استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كرويا لما يرى ابتغاء الاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر الطالع الجبل
دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا وفيه نظر لجواز ان يوقد نيران على مواضع
مختلفة من اعالي الجبل الى اسفله ومنها استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى في بعض البقاع
اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومنها استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها
الطولي اي ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد ولكان
الطلوع على المغربي بعد على المشرقي لما كان مقعره الارض وكذا الغروب فيما ليس كذلك بل الطلوع
والغروب للمشرقي قبلهما للمغربي بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوسطها
انما يقع في آن واحد لا محالة ومن بمخالفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي
بعد مضي ثلث ساعات ان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المختلفين في العرض فصل وعلى هذا
السير فمعنى المحدب ولو كان الامتداد العرضي اي ما بين الجنوب والشمال على استقامة لم يتفق ارتفاع احد القطبين
وانحطاط الآخر بالسير الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلافه فذكر
انه يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب فيتعين حصولهما
فمعنى التحدب في عرضي الامتداد وكذا في سائر الامتدادات التي هي بحسب بين الشيئين لتركيب الاختلافين بحسب
ما يقتضيه التحدب دون الاستقامة او التقعير التقعر واذا ثبت استدارة العرض المكشوف تحدس منه ان الماء كذلك
واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النحو المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط
وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فانما يتم
لا يعتقد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يمكن الا ان الرجوع الى ان ذلك يحدس بكمال الشفقة
الحمراء بالشمس قوله القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في قسم مباحث
المركبات اعني التي لا امتزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذكر لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن
جهة جواز انفصاله على عنصر من او بلده وجعله بلده انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض
او في الارض والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان ولما كان الحرارة اذا عملت في الرطب اجزاء

مواليه وصاعده من البحر ومن اليابس اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو عن مواليه ومن الدخان والبخار
المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر
مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بها نزل بردا
صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا كبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد في
هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمد في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثف
فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد
يكون السحاب الماطر من بخار كثير تكاثف بالبرد من غير ان يصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من الصعود او
الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان
فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد انعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو
الرعد ونار به لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار
عند وصول دخان سراج مطفأ الى سراج مشتعل فيرى ذلك الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون
الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيرى على صور ذوائب او ذو ذنب او حية او صور ان لم تدم قرونا
يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فينزل اشتعاله الى الارض
فيرى كان ثعبانا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق **قوله** وقد ينعكس الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذكر
ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تصاعدت بالبرد فيكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع نازلة فيتموج بها الهواء فيحدث
الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحار وعلى هذا
ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي بما لها من تحت بسبب الهواء التابع حركته والافلاك يتصور ان يصل الدخان
بما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع تشوق الحامل لها ويصادم الفلك وقد يكون تموج الهواء
بتحلل بعض جانب منه ما يجاوره ويكون الى ان يعصر الهواء وهو الريح واما الزوبعة
والاعصار فانه الريح المستدير الصاعدة او الهابطة بسبب الصاعد من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة
ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول من حيث تعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدفع بها الاجزاء الدخانية الى فوق
فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فيه ويصعد الاجزاء الارضية بينهما فترى ملتوية والحق ان
ما يشاهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمخطفة للسفن من البحار وما تواتر من تجربتها للاذن وما ورد من النصوص
العاطفة يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب الماوية
قوله وقد يحصل شبيه الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متفرقة
بغيم رقيق لطيف استتر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم بعض العوارض الناظر على الاستقامة بعينه
لا يستحيل وينعكس كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبيه بالانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع
على صقيل انعكس الى الجرم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم يكن جهة مخالفة لجهة المضي فيرى ضوء القمر

ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا يؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك
الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون النسبة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي
مقابل القمر لغلبة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي كاجزاء الهباء المنبثة في الضياء واكثر ما يحدث
الهالة عند عدم الريح فدل بتمزقها من جميع الجوانب على الصحو ومن جهة على ريح يأتي من تلك الجهة وبطلانها بنحو السحاب على المطر
لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى والهالة التي تكون تحت
اعظم لكونها اقرب وقد ذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل
جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالبلور الذي وراءه شيء ملون تنعكس من الاجزاء الصقيلة الى الشمس فتؤدي كل واحد منها لكونه
صغيرا ضوء الشمس دون شكلها فكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من
تلك الدائرة فوق الارض يقع على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت
القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب
الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة الى سواد وهو الارجواني
ويتولد منهما كراثي هو مركب من اشراق الحمرة وكدرة الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من الحمرة الى الارجوانية من
غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاسود والاصفر وليس في شيء من الاحمر والارجواني كثير مناسبة
واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب الاختلاف من الالوان **قوله** وقد شاهدت وذكروا ان القمر يحدث على الندرة قوسا
ضعيفة لا يكون لها الوان لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وسبعين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس
قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحسب ولم يكن الوانها في ضياء الالوان الشمسية واشراقها بل اكمد وكان
ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق **قوله** النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب
الاكثري لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحسب استحكام انعقاد ورطوبة مائية وهو انعقاد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية
محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء ربما يقع لا بالمقدار كما في الكلي فاذا صادف الحجر العظيم كثير الرحا اما دفعة واما على مرور
الايام يكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان الطين اللزج يختلف الاجزاء
في الصلابة والرخاوة فيحفر اجزائه الرخوة بالمياه والرياح او يحصل من تراكم عمارات ثم يعود تلك الحجر بالتدريج عمرا شديدا
ويبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودا سافا فسافا كانها ساقات الجدار
فيشبه ان يكون حدوث ساف ساف فوقاني بعد تحجر التحتاني وقد يسال على كل ساف من خلاف جوهر ما صار حائلا بينه وبين الاخر وقد
يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فعسى ان يكون المعمورة كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل
الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف **قوله** فلذلك كثر الجبال ويكون الحجار بها اما لاسباب مضيقة كالسيول والرياح ومن منافع
الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الارض الرخوة تتبخر منها تلك الابخرة فلا يجتمع قدر يعتد به **قوله**
النوع الثالث ما يحدث في الارض فقد يعرض لاجزاء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت
تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن

لكثافة الارض يحرك في ذاته وحرك الارض وربما يسمع لها دوي وقد ينفصل منها نار محرقة واصوات هائلة لسوح الحاكم والعساكر
وقد سمع منها دوي لسوق الريح ولا يوجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة خروج الابخرة ومنها ما يكون في الخسف لعلة تكاثف
وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا صغر آبادها كثرت حتى كثرت مخارج الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف
سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة
ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما يتعلق البخارات الى اسباب العيون والآبار
والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة واقلعت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث
منها العيون الجارية ويجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما خرج تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يبرد بالبرد
الذي حصل هناك فيصير ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدث العيون
الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث يشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادف منفذا وانبعث اليه حدثت
منها العيون الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وعدمه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج
لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها قوله ثم انهم معترفون بعين ان ما ذكر في الآثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية
اي التي على وجهها وتحتها مما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة
معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة بينها بعد اشتغالهم كما يرى من تصاعد الابخرة واصعادها وتقاطرها بالبرد والتبديد
وتكاثفها بالحرارة الا ما بين كالثلج ومن المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك
فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات تعد ظن اسناد تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب حدس الناس قد ابى للاحوال
ما تعدد الحدس الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل الحدس للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع اسناد ما
الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الكائنات
ما يحكم الحدس بانه غير تام السبب بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما من اسبابه فان من ذلك
ما يقلع الاشجار العظام ويحطم المراكب من البحار ومن الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته
وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه وينفذ فيما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق من الذهب و
يذيب سهم الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى شهورا ويكون لها حركات طولية وعرضية الى
غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد
الترك ونواحي ارس وطغار من خواص السحابات والاحجار في شأن السحب والرياح والاحداث وغيرها مما يحير العقول بانه ليس
صادرا عن النباتات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت عن واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف فخشوا
واحراس الكفرة يتوسلون بسحاب تلك الاحجار متبتلا متضرعا الى الخالق سبحانه ويبرح خاطرتهم ولو ريافة عظيم و
تحركا للسماوات وليس بجماعة مخصوصة حتى هو حتى استنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظلل اولئك السفر فيها ريح برفع عنهم
السموم من سير معهم اذا ساروا ويقف اذا وقفوا ويرجع اذا رجعوا وربما يعلمهم فرقة اخرى منهم سحابة يكفيهم وربح الى خلاف جهة الريح
وانكاث هذا عندهم من عمل الكفار المحريات واما حديث النبات الذي يتبع به الحديد من الحديد على قولهم القرس عدم اصابته فمشهور
ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

قوله القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات
التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وتليه مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدني والنبات
والحيوان وقد سبق ان الكلام لو ذكر على قانون الفلاسفة وانما آثر في تعريف المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو
كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المتكسرة سورة كل من الكيفيات الاربع لان
ذكر المتوسط والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفيتها تهاون رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح
المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر التوسط قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى
التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسمى بالقياس الى الجزء البارد حارا وبالعكس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد
وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذكر لفظ المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر
متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء بتوارد بعضها على بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج
فسلك طريق التعريف مع الطريق التفريع ومع ذلك فالشرط لغو قوله اذا تفاعلت آه ان كانت صفة لعناصر فترجع تكرارا لا حاجة اليه
وكان قوله من المزاج اجنبيا لا يرتبط الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة فيكون المحدود في الحد وان جعل الطرف متعلقا بقوله تحدث كان
الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت آه احد في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل
في التعريف الى الكيفيات على ما هو الظاهر بنظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات والصور النوعية
على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل قد دخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذا اذا اهملنا الشرط من تمام
التعريف لان ازواجها بعد التشابه تغير اليها بانفراده المتوسطة تعسف على ما يجيء ان شاء الله ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام
في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب
المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في ان في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي يكثر بالسطح الحاصل بتكثر الاجزاء اي حصل
بتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم لانه اذا لم يشترط وضع اصلا فباطل
للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو توسط او وسائط فالبعد لا يصلح لا يعد انفعال القريب القابل
للانفعال فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر كالقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء
فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس
للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا تتم بدونها الكسر
والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تحلل اجزاء
وصارت فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل النار من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم
على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة
الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا يثبت عنده الصور النوعية
واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض
كبرودة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تنزل تلك الشدة من مرتبة تلك

جزار

الكيفية ويحدث موبيه اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول
دون الانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشىء مغلوبا عن شىء
حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشىء غالبا
عليه والغالب عن الشىء مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عند ما كان هو بالم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته
اقوى على كسر الآخر وهو ايح واما انه بواسطة الكيفية فلان منشا الكسر والانكسار هو التضاد وذلك فى الكيفيات
وبهذا لا يكسر صورة الهواء البارد برودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر
مشترك الالتزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشىء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما
انها غالبة اذا فرضنا بها الكاسر فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التى بها الكسر والضعيفة
الحادثة بالانكسار فى آن واحد وهو محال لانهما ضدان محالفان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا
وبالعكس والظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول متقادما للعلة وشروطها صرح فى المواقف على الشق الاول بان الصورة انما
تفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى
الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار واجاب المحقق عن الاعتراض مرفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة يجوز والحقيقة ان الصور
والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل
وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج
من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة ينكسر بالماء البارد
وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسر كاسرة
لسورة الكيفية المتضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية فى شىء لانا نقول لا يبعد القول بتفاعل الكيفيات
من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون
هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر
البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة بواسطة اجتماع
المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدا الفياض قلنا فليكن الامر فى المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاستعداد الكيفية
وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع فى الفاعل وان زعموا
ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر
للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل ما ذكر فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاسلم ان
هاهنا الكاسر لسورة برودة الماء البارد المخالط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضية لان من قواعدهم
ان صورة كل عنصر يفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة الكيفية فلعله كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة
والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر ينفعل بالذات عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية
عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية
الفعلية عما اذا كان الكسر والانكسار من الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان فى الفاعلة فعلا فلا ضعاف

فى ان

فى ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقى قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث
الكيفية المتوسطة وانما الذى يتاثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها اى الكيفية الفعلية كالحرارة
والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار
برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان
الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل للحاصل فى الجزء الآخر اى يساويه فى الحقيقة النوعية من
غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالمائى فى الحرارة والبرودة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى او لو اختلفت
الكيفيات فى اجزاء الممتزج وكان التشابه فى الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس
لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او
نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب وتجاور بين العناصر لا امتزاج الا ان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث
يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة وفى التركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا فى الشفاء
وما ذكر فى شرح القانون من ان معنى التشابه فى جميع الاجزاء ان يسخن بالفعل الى البارد ويبرد بالفعل الى الحار
وكذا فى الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بحصول تواريخ المزاج فى تعريف يحيى لو لم يصرح العمل وصحيح النقل
وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور فى كلام القوم قوله فلا بد من استحالة العناصر فى كيفياتها جميعا قد عرفت تمامه
ان الكون والفساد تبدل فى الصور النوعية للعناصر بان يبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل
فى الكيفيات بان يزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة والاضعاء فى ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعنى حدوث
كيفية متوسطة متشابهة فى كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز كل عنصر فى كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء النارى
من الممتزج فى الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائى والهوائى والارضى على السواء
وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا بان الماء اذا صب تسخن يبرد حتى الى الحر من غير تكون وبرودة ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم
جواز استحالة الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادى علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه
من فروع الطبيعى واصول الطب فبقى مهملا ورده بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد وبيانه فى الكل
بيان لجواز الاستحالة فى الكل وتقريره على ما اشير اليه فى النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد
المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك فى نفس الصورة لان وجودها وعدمها
دفعى فهو اى ان يكون فى الكيفية بان يتغير فيضعف الكيفية التى تناسب الصورة التى تعدم ويشتد التى تناسب الصورة
التى تكون ولا معنى للاستحالة الا هذا لا سيما مع بقاء الصورة وما ذكره فى المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو
انه لما ثبت فقدان الصورة والعنصر لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة فى جميع اجزاء الممتزج يستعد المادة بذلك
لقبولهما وهذا نفس الاستحالة اعنى زوال الكيفيات الصرفة فى الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان
يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة
على صرافة كيفيتها قوله ثم التعريف يتناول المزاج الكائن الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الادوية الحاصل
من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة فى الممتزج على ما يظهر فى الفروع

والانبيق فانا اذا اوصعنا فيه قطعة من اللحم تميزت الى اجسام مائية وهوائية وارضية متشكلة واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور
النوعية للمركبات فان بعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم يفاعل
الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها يحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصور الزيبقية
والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها قوله فالمزاج نوع آخر قد علم مما سبق
ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء
البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة هذا راي جمهور المشائين
فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصور الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا
مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية مع جاز ان يكون المواليد من عنصر واحد قلنا نجوز ان الصورة الحادثة انما
يستكون الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيطة اياها مشروطا بالامتزاج ثم هيهنا مذاهب
آخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز
عند الحس ورد بان علوم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها يؤدي
بها الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد منها الصورة الخاصة ويلبس بها صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة نوعية
لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان ما سد الصور سواء كان على وجه الانكسار او على الزوال بالكلية
اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل هيهنا هو الكيفية كالصورة لان الكسار
لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما انفصلت اجزاء الممتزج بالتسخين والتقاطر والترمد
واللازم باطل بحكم التقرع والانبيق قوله ثم المزاج من حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الفرضي
والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وسميت هي باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو مصطلح صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر
من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي
في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس والذي في صاحب
القانون التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح الا التساوي
مقادير الكيفيات انما هي بتساوي مقادير العناصر فان تساوي السواد بين في التقدير عبارة عن تساوي محلهما والتقاوم الشامل
الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وخلط ذلك انه حكم بامتناع تساوي وجود هذا المعتدل لا يمكن بدون تساوي مقادير اجرام
العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان العالب في الكم يغلب في الميل لا محالة واما الثاني فلان
الهيولى يختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية في احداث الميل وقد تعاوقها عنه فان الماء
المبرد بالثلج اسرع الى حركته من الماء المسخن بالنار فلا يوجد المعتدل الذي عبر وجوده لتساوي حصوله من تساوي عناصره كما وكيفا ثم
قال والخارج عن هذا الاعتدال لا يخير في تمامه ولم يوجد احد هذا الا اختصار كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه ومما سمعه مما ذكرنا هي خارج
عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما القول فلان المعلوم من مقادير الكيفيات هو ابتعاد في الشدة والضعف لا امتدادتها بحسب المساحة

ليكون

ليكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا اجزاء النار
اضعاف بروده الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده
بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية
صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضي من الاقسام التسعة للخارج عن هذا الاعتدال
اعني الحقيقي قوله وهو هم مع تجوز ان يكون الاصلاح المؤثر في الفعل والانفعال حاصلا باسباب آخر غير غلبة الكيفيات كان
يكون حدوث الجزء الناري تحت الارضي مثلا يمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه قوله او كيفيتين غير متضادتين لانه
لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا الا ان المعنى حاق الوسط الى الحرارة
مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات
ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب والحار البارد اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد
ثم يتصور ذلك لو لم يشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان يزيد حجم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس
جميعا قوله ويد على المعتدل ما هو كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الآخر
والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اللايق المزاج للممتزج اما ان
اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج
اعني النوع الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو
الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني النوع الى ما له من الاصناف والصنف الى ما له من الاشخاص
والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو مثلا البدن الانساني مزاجه هو اللايق به من حيث انه انسان من مزاج ذاتي نوع فرضي
بحيث لو تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنهما بعرض المزاج
للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية ولنفرض ان حرارته لا يزيد
على عشرين ولا ينقص من عشر بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا ولو انتقصت
من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون وسط بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هو اليق به من حيث
انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد
في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال لوسط بلغ حد الشرف غايته ومن ان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي
حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد لجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص
وكذا الترك مثلا مزاج خاص هو اليق به من حيث انه ترك من امزجة سائر اصناف الانسان لو عرض ان يسعه لو صح الشخص
عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله وسط هو اليق به من اي فرد فرض من افراد الترك هو افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان
يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد
ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا صحيحا ثم لا افعال زيد لكن له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب

غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لا يعدوهما فرق ان ليس لكل مزاج صالح الربع
اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا احصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي عليه يعني ان المزاج الذي لزيد لو كان
الوقت اصلح الافعال من المزاج الذي في ساير اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة ساير اعضاء البدن هو يعني
له طرفان اذا جاوزهما لم يكن القلب قلبا وواسطة اذا احصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع
يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج
الشخص على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتعددة الا انها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث
هو مجموع اذا ما ملاقات الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاجه عضو اصل
فان قيل العضو نوع من انواع الكاينات يشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي
لكل منها بالعكس اي الداخل والخارج دون ان يجعل قسما براسه مقابلا لها قلنا مع ان الاهم بنظر الى ان الطب بنظر في احوال البدن
الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تلاقي اجزاء اعضائه وتعاونها
في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار فيها كالقلب معادلا ببرودة ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم
تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من
التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا خفاء في انه ليس ههنا
اعني في مزاج جملة البدن المعتبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتماسها فلا كانه مجرد ومنع واضافة للبعض الى
البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تاثير بعضها في بعض لمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء
قوله والخارج عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال العرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع
فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس او ابرد وارطب
او ايبس ولم يعترض الفاضل في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
معا على القدر اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبين ومغلوبين
معا لان الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك
فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة
اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهي ستة وفي كل منها اربع
حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما
لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة
يصير اربعة تضرب في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه ثمان وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض تداخل بعض هذه الاقسام فجملة الاقسام الممكنة ثلثة وسبعون

فاستوفاها

فاستوفاها العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يوجد عليه الممتزج من كيفيات العناصر
وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله يعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلايم افعاله
على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة
او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان تكون الحار من عشرة
الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا فرضت الفاعليتان صارت الحرارة اثنى عشر والبرودة ستة كان
الاعتدال باقيا لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال
بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا
عن الاعتدال بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كان النسبة الفاضلة
ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف ونقصانها ولا يتصور
هو زيادة الحرارة على الضعف بنقصان البرودة عن النصف والا مع نقصانها عن الضعف بزيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم امتناع
الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر
كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا بما ذكرنا من الكيفيتين فلا يمكن ثم لا يعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين
عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد
وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم بتغايرها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة
قوله واصلحوا اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال
الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة التي هي اشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد
عن التضاد والكثرة ولانه اصلح الانواع الى الافعال المتقنة لم تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة
كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات
فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي
ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رؤوسهم بسرعة لما تقرر ان موضع من الاه
حركة الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد
البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك يتحقق لكل منها قصيرة وبينهما
ونصف لما هو من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تتباعد عنهم بعدا كثيرا بل على قريب من المسامتة فهم دائما
ينتقلون من حالة متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين
احدهما ان الشمس تسامت رؤوسهم في السنة مرتين ولا يبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف
على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير
لكان في الصيف عندنا مسخن مع تقدم برد الشتاء المحرر للهواء عن استعداد التسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان اسا
لسرعة زوالها اقل مكثا وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسا

مس هناك ايام الشتاء ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدايم وان ضعف فربما يكون اكثر تاثيرا من غير الدايم وان قوي كالحديد في نار لينة مدة وفي قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت راسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف المعدل الكلي كبلدنا سراي لكونها على غاية القرب منها مع ان بعدها عن سمت راس الصعيمين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء اكثر من صيف هذه البلدة بل اكثر اخذا ما تاملت لان ما قبل من الحالة لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا انما خفف حرهم وصوابه منع تشابه حر الفصلين في البقعتين لانا نلتزم لو لم نحكم صيف الحر في قريب من سمت الراس فهو موهم فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دايما على الاستواء متعادل الحر والبرد وايضا المالوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء الفهم بالحر لا يتاثرون منه ولا يتضررون من مسامتة الشمس ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعني عند كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على اهلها ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شتاء البرد وان كان على البلد ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الحر يعني انه لا يطرا عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم بلايا شتى من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون الغالب فيه الحرارة او البرودة المالوفة كذلك وذهب جمع من الاوايل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن نقلا عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما تنتج الاعتدال العرضي الذي هو توسط اللايق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدا انسب كان بالافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان جملة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عايدا الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان انه لا يوجد في خط الاستواء وسواء بعمة الاف فرسخ بقعة خالية من الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاده ما يبلغ خالفة للاسباب العلوية فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن النضاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط هاهنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل خط الاستواء ايا في المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت قطبي الجنوب والشمال وليس كذلك قوله واما المباحث بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام مما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق فالمعادن وانما قلنا مع تحقق

مبدا الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها الى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فما يقاص استحق الصورة الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الاستواء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدن ما وصل الى افق النبات ومن النبات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عم اكرموا عمتكم النخلة قوله والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث يوجد اشياء ليس منها مبدا الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما يشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالذهب والزنجفر ونحو ذلك قوله المبحث الاول اقسام المعدن خمسة لانه ذائب منطرق او ذائب مشتعل او ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي الجوهري الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء رطوبته فيه قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو الانفراج في العمق بانبساطه في العرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطوبته ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الفارابي انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والمغشوش فهو جوهر مركب من بعض العلماء وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة كما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتاثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد السبعة ثم الزيبق مركب من مائية كبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض ابو البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معادن الآخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقاوته ابيض غير محرق تكون الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد تكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه سافا فافا تتولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف الكبريت تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا فحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد قوله وتكونهما بالصنعة يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها يصير هذه الاجساد انواعا امور

المعدن

بجهوله والمجهول لا يمكن ايجاده ثم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص
اكثر ما فيه من النقص لكن مثل الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون من الفصول بل عوارض ولوازم وأجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام
بالفصول والصور النوعية بل من سائر الاجسام الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور
النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة
بحقائقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بعمدها الصور مثلا
لا اسباب لا يعلم على التفصيل كالجمع مع الشم والعقرب من الناردوح ونحو ذلك وكون بصنعة الترياق وما فيه من الخواص و
الآثار وشاهدوا على امكان ذلك بعض الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء وشلاني
انه اسم بلا مسمى قوله والثاني الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة عن مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار
على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد كالزرنيخ وهو كالكبريت الا ان الدهنية فيه اقل قوله والثالث الذائب
الذي لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من
ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان لطيف كثير النارية وانعقد
باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية قوله والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق
لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية
خالطها اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة قوله والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه
الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة
دهنية ولذا لا ينطرق ولما انعقد باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت
واللعل والزبرجد ونحوها من الاحجار ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها اذا لم يكن كثيرة قوية بحيث تشق الارض عيونا
او زلازل بل ضعيفة يحتبس في باطن الارض ويمتزج بالتربة المودعة في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فتنعقد تلك الاجسام
منها لقبول قوى ارضية وصور يكون لها انواعا من الجواهر المعدنية ويختص كل نوع منها بمناسبة [illegible] في بعضها اخرى
لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة لم تناسب تلك الارض والاعضاء ان بعضها انما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد
كالنوشادر والملح والاي ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد عمل لما شبهه بعض التمويه وبقي ذلك الجوهر في بادي
النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر قوله واعتدال بدل المزاج الخ ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية
على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المعدوم عند
تصغر الاجزاء جدا والتركيب المحوج الى حصول المزاج انما يتصغر الاجزاء الا التركيب المسمى بالاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من
البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة
في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سيأتي قوله فاتحة هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام
كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين الغريبة جعل فاتحة بحث
المعدنيات لان امرها فيها اظهر واحتياجها اليها اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى

اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل وتفاوت
ما يسع كل منها من الحجم والحيز والطفو على الماء او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف
يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحجم الاخف يكون الى فوق المحيط والاثقل
الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف
وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الذهب وفي الاخرى مائة من الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جوهر
الحجر فلا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر
الاثقل وكلما كان من جوهره اثقل كان الميل اكثر ويضعف الاستواء الى زيادة في الحجم بحسب زيادة الثقل بيان وزن الجوهر
ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احديهما في الماء فالعمود يميل الى
جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الخفة والثقل
بان يحمل اناء على شكل الطرجهالة مركبا على عنقه شبه ميزاب منحن كما يكون حال الابريق ويملأه ماء ويرسل فيه مائة مثقال
من الذهب مثلا ويجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء ويعمل كذلك كل
من الفلزات والاحجار بعدما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون في خوارزم في فصل
الخريف والاشتراك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي
يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر
كان حجمه اكثر وثقله اقل ويتبعه تفاوت الماء واذا سقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان
ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع مثقال والماء الذي
يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا فالجسم
ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال
من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات التسعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من
الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء بعدما يكون مائة مثقال في الهواء وهو هذا الجدول

قوله المبحث الثالث بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولا اختصاص النبات
بمزاج اعتدال لا يوجد في المعدن وبمقارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاجزاء والقوى وذلك لان له مواضع
تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان في النوع وفي البزور مواضع متميزة فيها تتولد الاغصان وله عروق بها يسقى وكانه ستحط
واجزاء ولمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تبرز كالصموغ والالبان وله قوى تحفظ الشخص كالغاذية وضواربها
ولتكميل المقدار كالنامية وتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة قوله منها الغاذية المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق
ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المعتدى الى
حين احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المعتدي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل ومنهم
احالة الغذاء الى مشاكلة المعتدي ففي تغيير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغيير الطعام
الى الكيلوس او في الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تغيير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير
جزءا من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر وجعل المخالطة المماثلة في الجوهر واللون والقوام والالتصاق بينهما معا فان هاهنا
ثلاثة وجود صنع القوى وثانيها بيان تعاقبها فاما الاول فيدل على وجود الجاذبة المعدية حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة
كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا
خارجا للقطع بانتفائه ولا ارادية من الحيوان لوقوعها مع عدم ارادته بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شيء او مثلا فينقلب
الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد وبحده ويظهر ذلك
بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها من المعدة وما ذكر في المواقف من ان منع الحركة ليست ارادية اما في الغذاء
فلعدم شعوره واما من المعدي فلوقوعها بلا ارادة مبني على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما هو الواقع بارادة المتحرك
والتابعة للارادة القاسر بيعا للقسمين بانحصر عبارة وتدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد
شوقه الى المني حتى يحس المجامع انه يجذب الاحليل الى داخل ويجذب الكبد للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء
ثم يجذب كل واحد منها بعد عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طرق العروق الى جميع الاعضاء والاعصاب وذلك الاجا فيها
من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه
الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في ساير الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند التقيؤ وخروج ما فيها يتحرك الى فوق
بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء بتعاليها وكذا الامعاء عند خروج ما فيها بالاسهال والرحم عند خروج الجنين واما في ساير الاعضاء
فلا نشك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل الاعتدال على ما ينبغي ويدل على الهاضمة
تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط واما الثاني فهو بيان تغاير هذه القوى
مبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة من قوة واحدة لبساطتها ولهذا يرى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض من الافعال دون ما
في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات قوله ويوجد
الاربع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى
الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي الالات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يعيلان

يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كساير الاعضاء
وماسكة له ريثما تغيره الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة لعصارة ذلك ودافعة لما يخالطه من غير الملائم وكذا
الكبد والعروق قوله ولا حصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له
في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المعتدي والى ظهور
التغيرات في الغاية فقالوا ان هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته واما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة
العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول الشبه بها
في المنزلة وذلك هو الذي به يصير رطوبة مائية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون في
في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة يعارضها انضاج الدماميل لا بصورة
المبلول بالماء او المطبوخ فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير ويتنتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية
لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد يشهد به التشريح والاكثر يجعلون المعدة
والفم عضوا واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع
في العروق حتى لما هو المحقق والغاية في الهضم اعني المصير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما اذا جعل الهضم الكبدي من ابتداء
من ابتدائه في الماساريقا اعني العروق الرقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد
بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوسي المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والحلطية
التي تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضلة فيندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرته
واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المعتدي فالهضم الاول لا يفصل كثيرا لانه يعارض في الغذاء وهو باق على طبيعته في اجزائه
الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الوارد على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المعرض باعتدال مزاجه الى تنوع
الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا لمجرد انجذاب طبيعي للمنافع وحده كما في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات فلذا احتاج الى
منفذ واسع لكثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي من منافذ ضيقة جدا
فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فان فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا
او لا او الثاني اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تعرف الهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الجاري بالرعاف ونحوه واما
ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة يصلح للتعدية كاللبن والنضيج الخارج في البول حال الصحة
مما فات القوة الغاذية او لا كالمرة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا واما ان يخرج الى منفعة
الاشخاص منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو ما [illegible] الطفل او لا
وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المني او يكون غير توليد جسم آخر وح تلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالمذي الحافظ
لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك
كاللبن وقد لا تتعلق بهما وذلك اما الدمع فرشحه يخرج من البدن كالوسخ الكائن لمعاسة لحق البول او بدخالطة كالوسخ الاذن
العائد لمرارته لما لا يدخل فيه من الذباب ونحوه واما الذي فرشحه كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثاني وهو ما لا يخرج
الى منفعة الاشخاص منفعة اخرى اما ان يكون عنه جسم آخر منفصل كالحصى والقمل او غير منفصل كالحصاة واما ان لا يكون وهو اما ان

لا يكون محسوسا البته كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكاين من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا اجتمع او دايما
وخروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق قوله فيصير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء او في حكم
الاستقرار فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد به في الطاس كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء وشيء
كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم
والسوداء وان كان متوسطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط يتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فيجب على كل واحد
واحد منها يوجد خلط خلطا وايضا الغذاء يشبه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا
رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم
وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما واكثرها مقدارا وفسروا الخلط بانه جسم رطب
سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج من مثل العظم والغضروف وبالسيال
اي من شانه ان ينبسط اجزاؤه مستقلة بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم اذ قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير الجوهري
بجزاء البدن وتصرف الغاذية بقرينة السعدية اذ يقال في العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد
بل بارد او به احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز
وساير ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد
الاستحالة الى الخلط ويرد عليه الاشكال المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا بالجملة وكل
خلط فرض من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم الاعضاء مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط خرج بهذا القيد فذكر الرطب
والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس او بخروج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة ويندفع
بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف قوله ثم يشبه به اي يصير بما يلتصق بالعضو ويترشح عليه شبيها به في المزاج والقوام
واللون والالتصاق اي يصير جزءا من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه مترشحا كما في الاستسقاء اللحمي فان
اخلالا بعود الالتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بحصول جوهر الغذاء ومن الاخلال
بالنقص ما وقع في المواقف من ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول بقوام اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رخاوة طلبة للضعف بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب
عهدها بالانعقاد ولم يتصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها لا يكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة
مائية لا بد من تحللها واجيب بانه يجوز ان يكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كما لا يتولد من مني
الدم ويعقده الحرور والشحم من مائيته ودسمه ويعقده البرد قوله والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي فيه اشارة
الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصار جزءا
منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا تعلق للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على
ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او
القريبة اعني الجسم المتقدر في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي يستحيل اليها الاخلاط فهو
قد يطلق على الكيلوس منعه [illegible] وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في مواهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد

موافقه مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا
بحيث اذا تصرف فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه الا ان يكون حارا مثل مزاجه
والا صار عند الهضم احر مما ينبغي واسقم وربما صار من جملة الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا
ليصير عند الهضم في بدنه البارد مثله ولهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من
حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر قوله ومنها اي من القوى الطبيعية
النامية وهي القوة التي يزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في اجزائه من الغذاء ويخرج
ما بعد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي يقتضيها
طبيعته وكذلك الشحمي والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بانبساط جوهره واما التخلخل يعني الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية
فلو سلم تناول الحد له اعني القوة الطبيعية لما يخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتخلخل و
الاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جواهر الاجزاء الاصلية المتولدة عن المني
بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يشبهه كاللحم والشحم والسمين وما حكى الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات
الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانكرية نقصت من طولها وزيد في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام
في القوى الطبيعية وفي ان يكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا اخر من الشمع
حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا قيد المداخلة في المتن نظرا الى الوضع وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولان
اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل [illegible] على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها النامي وانما
والنامي انما هو الجسم قبل الزيادة لم يحصل بها النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن لكل منهما ما كان
وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم اعظم فاذن ليس منهما جسم نام واجيب
بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تعرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية
ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو في التعريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان مع النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص
كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في اول امر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ
كمال النشوء قوله وقد يقال ارشاد الى ما حكى الامام ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان
الغاذية يعمل منه الانفعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية اذ يزيد على المتحلل ولا شك ان الغاذي يعمل ما يعمل مثله
والجزء الزايد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد فيكون من النامية الا انها في
الابتداء يكون قوته على ايراد بدل الاصل والزايد معا لشدة القوى على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة لتوسطه
صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف القوة وقلة المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية
فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد والجواب ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق استند الى قوة ثالثة
وهو ما قال الشفاء ان شان الغاذية ان يوتي لكل عضو من الغذاء بمقدار عظمه وصغره ويلصق به من الغذاء بمقدار الذي هو على
السواء واما النامية فيسلب ما يناسب البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة جهته في جهة اخرى فيلصقه بسائر الجهة لتزيد
تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما يورد اكثر مما يتحلل فانها يزيد في عرض

الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالسمن ولا يزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية يزيد في الطول اكثر كثيرا مما يزيد
في العرض قوله وبما ادى الضعف اشارة الى ما ذكروه من ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلة وتفسير الموت بتعطل القوى
عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلة انما ان كان ذلك لافناء الرطوبة الغريزية الى حد لا يعني ما يقوم بها من الحركات
الغريزية باجرء القوى وافعالها فالموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية
فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلاتها وتلك الاسباب
مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية
الضرورية في تحصيل الوقت مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية
على ان هناك امرا آخر يعين على انطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لعله في الكم وبطريق المضادة في الكيف وهو
ما يستولي من الرطوبة الغريبة العارضة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما
بغير مساواة فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في متاثر وهو الرطوبة
الغريزية فالبدل لا تقاومه فالضرورة تتأدى الى الاسراف افناء المحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل على مقدار المحلل فلا اختلاف
في انه لا يقاومه بتفصيل بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحدث وتنضج في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل
لم يتم الا في الاولى فيكون ايراد البدل منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج قوله ومنها المولدة وهي قوة شانها تحصيل
البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات متناسبة وذلك بان يفترز جزء من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر
من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفعله بعد الاستحالات
الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه كما في البغل والمحققون على ان مبدأ الافعال ثلث
الى قوى ثلث سواء حالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى
ان يصير منيا وهي المغيرة الاولى وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني وتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها
تمزيجات بحسب عضو عضو مثلا للعصب مزاجا خاصا وللرباط وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص
باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمتاز عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة
اعضائه فانها انما تكون بعد مضي المغيرة الاولى ومصير البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على
مقاديرها واوضاعها بعضها عند بعض وكيفياتها وسايرها ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة
به فيكمل وجود الاعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد
في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفا والاشارات
حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة تشتمل
وتنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام
وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفا صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي هي
فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال للمولدة
فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد و

الاشكال

الاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بها وكل منها بحسب تدبير المنفرد بالجبروت والثالث ان تكون المولدة اسما للمحصلة
وهو مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة نوعان هما المغيرتان اللتان احديهما المحصلة والاخرى
المصورة والثالث ان تكون اسما لما يعم المحصلة والمفصلة وهو مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة
المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل
القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو قوله وربما يعظم اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتأخرين
وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة
بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء ومتشابه الامتزاج على اختلاف الرايين اذ عند ارسطو
جزء المني كالطارئ في الام والحادث من غير اختلاف في الجنين لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند انفراط اجزاء المني مختلفة
بالحقائق متباينة في نفس الامر فكون جزء منه من اللحم جزءا شبيها به وكذا ساير الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهو معنى
تشابه الامتزاج ولذلك فمن الغريب احتجاجات من يذكر في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل القوة
في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات
مضموما بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاوضاع وترتيبها على ما ينبغي واجيب لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع
والترتيب فان قيل انما يصح اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تعد القوة المفصلة
فيها تميز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء فكلما يعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا ان القوى هي مرتبة للوسايط
والالات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار العالم بكل شئ فقد اهتدوا والا ثم يثبتوا سبيلا الى
اثبات القوى والحاصل ان ما ندرك بعلم السر من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل
فعل القوة المصورة فان ذلك اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وحده وجواب عن الاول
بانه استبعاد وانما يصح لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها كذلك وعن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء
المني فلا اتفاق في انه من اجسام محللة الطبايع فمن ثم لا يلزم ان يكون الحاصل كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها
في واحد واحد من الاجزاء قوله واما الاعتراض فقد يورد منها سؤال وهو ان الفعل لسبقه يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما
قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل لها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة
كما هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين وان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من
قوى النفس اللاحقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات لنفس الناطقة كما هو راي البعض
او من قوى النفس الناطقة للام على اشكال الالات للملاهم فقط لما ذكر على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن
هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد
الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الحيوان نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة ثم ذلك
البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوى ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة

الحس وذكر في الشفاء ان النفس الناطقة التي لكل شخص لانها جامعة استقصات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح
معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات
وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شانها اعداد المادة لتصير بدنا انسانيا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكمل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وكذا الى ان يصير مستعدا لقبول اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصير
عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكمل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها بحرارة بجدار
يحدث فيه من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد للتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا فالشبيه بالنار المجاورة
نفس الابوين والحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واستعدادها كمبدا الافعال النباتية والجمرة كمبدا الاحوال الحيوانية و
اشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلا منها يتاخر بصدور عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
وليس من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها
الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود قوله ثم لهم تردد يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على
الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع ترددهم في مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة هل هي قوى متعددة متغايرة بحسب
الذوات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا يفعل الغاذية
النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض الافعال
قوة او ضعف في بعض الافعال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تعاون في الحدوث
بان يحدث التوليد بعد الغذاء والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية ويبقى الغذاء دون التنمية والتوليد وما تقدم عنهم من ان اثر
الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوة في النبات وكذا الحيوانية
في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا
في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام الاربع عبارات عنها كما يشير
اليه كلام جالينوس وغيره واليها ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار يعني ان هناك قوة واحدة
فعلها جذب عند الازدياد وامساك بعد الازدياد هضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير
مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال
الثلث وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها تفعل القوى الثلث لا قوة اخرى تسمى غاذية لانه ليس هناك
فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص من القوى
التي هي اعراض قائمة بالاعضاء التي لا تتصور لها قدرة وارادة او علم خصوصا اذا تؤمل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة

والنفوس الموبعة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن بصدورها عن القوى
التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في غير موضع باستناد
جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وممن اعترف بالعلامة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا
بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في الغذاء والتنمية و
التوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن التشكيلات لا يتيسر بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان
هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ويجعلون هذا موجبا للبعض لان الحيوانات الحجرية ايضا الادراك افعال هذه
القوى في ابدانها فاذن هو احد كل موجود اوله اعضاء بهذه الانواع قوله فاعلم لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان
المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في صيرورته فعل مبدا حتى لان الحق صفة هي مبداء الغذاء والتنمية وتوليد
لا اخر لخصوص هي مبداء الحس والحركة الارادية واعترض بان الام انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بحصوله وممن ادعى
تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات
وهو بالعقل زعما منه انه شاهد من ميل اناث النخل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى القبور
التي فيها الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار الحاد والاشياء الى دون ذلك وهذا انسب الى تجح من قدماء الحكماء قوله البحث
الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة
للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر
ثم الحيوان يختص بقوتين اخريين مدركة ومحركة يسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان
اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد اختص بما ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فاحتاج
الى الطلب للنافع والهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس
في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مذكور في موضعه لا يمكنه التحرك من شيء والى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضائعا
كلا منهما الى حاله من الانقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذا
والعرضيات متعسر جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف بما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات
والاعتبارات فيكون الشيء مبداء التعدية في آخر قوله وقد ثبت يعني ان الاطباء يثبتون قوى آخر من القوى يسمونها القوى
الحيوانية ويجعلونها مبداء القوى الجسمانية النفسانية حيث يفردونها بالقوى التي اذا حصلت هيأتها لقبول الحس
والحركة وافعال الحيوة يحمل الغذاء بحيث يحفظ لصعدته لون الحيوان وحركات الانبساط عند الغضب والفرح
والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه العفن
والفساد وليست من قوى الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوى التغذية لفقدها في الذابل فهي التي يسمونها القوى الحيوانية
والاعتراض عليه من وجهين احدهما ان الامر انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد
القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة
قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوى الواحدة
لا يكون مبداء الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان العلامة يعترفون بانتفاء التوقف

في المعلوم والذايل وتباينها ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ
المزاج الخاص الذي به قوام الجسم في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات
والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والمحرك الارادي قوله اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى
التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوى المنطبعة المدركة للكليات فسيأتي في بحث النفس وكل منهما
اي من قسمي القوى المدركة جنس او بمنزلة الجنس لتسع قوى كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وحكم في ظاهر الحواس الظاهرة
بان لكل واحد منها نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالعضو الذي لا الاشياء واما الباطنة فثبتت بالبرهان كما سيأتي تفصيل
ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة من الظاهرة او الباطنة او المتمكن فيه لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة
لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان
لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستحق لحصول الكمال ولا مانعة من جانب الواهب فلو
امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير الحس فان من
التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلها وسببه ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف
والغضب ونحوها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة كحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية
والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات
لتطلب لها حاسة يدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات
والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد
يحس بالبعض او بحسين من العكس والتعقل قوله واما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة تأتي في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر
اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند
المماسة بحكم الاستحالة ... ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم تحصل ... وما لا يحب ... الغرض من خلق اللامسة الحفظ عن
الفساد وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الغريزة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى ودونها كذلك حال اللامسة لان مزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلاف فيها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاول هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
قبل الطلائع التي تدل على امور يعلق على بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي
به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار
وليس شيء منها تقوى على ان الهواء المحيط محرق او مجمد فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء
ما يتكيف بهذه الكيفيات الملمسية واما الطعوم فطيبات فلذلك يبطل حس الذوق او يفسد ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس
ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس له انفع كالكبد والطحال والرية ... بما فيه
للبخ وكالادمة فانها حامية الحركة بحيث يتالم باصطكاك بعضها ببعض ويتولد الالم الحاد ... فيتأذى بالكل وكالعظام
فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو انها تحمل الحركات اشد تحمل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبالبرد
عليها من الصادمات قوله وانتهاء الى القوة اللامسة بعضهم للكليات ... منهم انها من توابع الحيوة والافلاك حيوة لكونها متحركة ...

فيكون

فيكون لها شعور وليس بالغرض والقول بانها انما يكون بجذب الملائم ودفع المنافي فيكون بعد ذلك ... عليه الكون والفساد
معطلا مرجوحا بان ولكن انما هو في الارضيات ... يجوز ان يوجد نوع آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ...
مع كونها من لوازم الحيوة بما اللطافة واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب
من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم فمن غاية الضعف قال ابن سينا
ان تعددها الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات لتستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال
في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منتشرة معا في الجلد كلها واحد منها حاكمة في التضاد
الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي
بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة توهم انها في الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة بحسب كل واحدة
منها المضادة فيكون ما يدرك به المضاد الذي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضاد الذي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية
للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان
اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبداهما قوة واحدة فلما تميزا في غير اللسان عرف افتراقهما وليس يجب
ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس
ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضاد بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهر وغير ذلك فلم لا يجعل
قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت ومنه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحد من المتضادات لمس بذاتها لا بسبب
الآخر وما قالوا السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهر واجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فيها مضادة والحق ...
الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكم او وجب ان يكون الحاكم
على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كان من
جهة ان تنوع الموصوفات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون
برهان وتعدده ومن سخيف الكلام ما قيل ان امهات الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجناس لثواني
الكيفيات البواقي الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس ... هو
ان المدرك باللمس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ... الافعال المختلفة من مبدأ
واحد بالذات والاعتبار قوله ومنها الذوق وهو بان اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يقوم البدن وهو شهوة الغذاء واختياره ...
في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم مخالطة ... في اللسان ... باطن اللسان فيحس او بان يستحيل
نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم وينفعل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة ويكون الاحساس بملاقاة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا
واسطة قوله وما في اللسان يعني ان المطعومات كما تعدد ذوقا بعضها لمسا ... تميز في الحس ...

الكثيفة اللطيفة ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق
بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تكثيف قوله ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى آلة الشم وحصل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بتكيف الهواء بالرائحة من الشامة
من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان العلماء المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه
وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يتعدى به الى مسافة بعيدة جدا او يعرف بالكلية
مع ان رائحته موجودة في الهواء الاول لانه مبطل له غير الطريق الكابان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة واستعمالها
من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير مما يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة
بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء
بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما جاورها لا تكاد
الا بمسافة قريبة منها فكيف يحصل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة لما يبلغ سبعة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة ببلاد يونان الى
الرخم فيها فساعدت الرخم اليها لروائح الجيف من سبعة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سيما اذا كان وصول الهواء
المتكيف الى المسافات البعيدة على ما يحكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم
ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا اهواء هناك يتكيف ولا ابخار يتحلل واجيب بان اشتراط
ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عندنا بعالم الملكيات في يوم او بعض شم فيها روائح اطيب من المسك
والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة ونسبة ن
معروفة يستنشقونها ويلتذون بها ويتروحون بروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيعضون عليها من يريد دعوتهم ويستعدون قوله ومنها السمع
قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان حاملا للقرع او
للقلع وهي متوسط بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي يصل الصدم بعد الصدم وهي تموج الصماخ وهو الظاهر وانما الاشكال في عبارة
الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المفروش في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته فيمس
اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع قوله ولا سيما اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع
ان يبقى على هيئة من تقطعات الحروف وشكلها بعد نفوذه وصوله في المنافذ الضيقة ومصادمة للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل
للصوت اذا جاء الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه
لزم ان يسمعه كل سامع مرارا متعددة بما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج قوله فما يحكى يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين
بالهواء لم يكن تماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع الصعود ولا جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الحكماء
انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع
بصفاء جوهره وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان
والنغمات وكمل علم الموسيقى قوله ومنها البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج
الاول مبدؤه من غور البطن المقدم من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن

من

اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة

النابت منهما يسارا ويتياسر النابت يمينا ثم يلتقيان لا على تقاطع صليبي بل يصير النابت منهما يمينا الى الحدقة اليسرى
والدليل على كون القوى المدركة في المحل المذكور هو ان الآفة فيه يوجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار
فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل
صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف بينهما واعترض على هذا بوجهين احدهما
ان المرئي قد يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان الشبح المرئي الذي يساويه
ن في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا له صحيحا فيلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة
واشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء
لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسبه في الشكل واللون دون المقدار
غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها
بتوسط الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة
وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يتسع طرفه الذي يلي العين ويضطرب بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي
للعضو م في العين يكيف الهواء بكيفية ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة
ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين قوله والمشهور من آراء العلماء في هذه الانطباع والشعاع اي القول
بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة
ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم اذا قابله كثيف متلون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما شاهد
من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينيه وكذا عند اسوداد البدن على ظهر البهمة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه
قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما يقرب منه زمانا ثم يتصعد وذلك لامتلاء العين من النور وكذا في الوقت
واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهرا نورانيا يملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية
من الدماغ الى العين لما حصلت فيها الابصار بجوفيتين وهذا ابعد عامه بعد انطباع الشبح لا يكون الابصار به وثانيها ان سائر
الحواس انما يدرك بان ينال صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع
وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي
يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف الذي يتصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر
لزاوية المخروط ومعلوم ان وتر بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشيء الذي في
الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا
القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نسلم انه لا سبب لذلك سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون ان
سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجه الدوران يقول وهو ضعيف
تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من تحلل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اتم من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد

ومن كثر شعاع بصره مع غلظ لكان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد ليعرف للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة يعين
رقته وصفاءه ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلبة تحلل
نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افاده
الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر ورقة وراءها لم يظهر له منها الا السطح الذي يحوق بخروج البصر وما ذاك الا لسبب كان يسقط
سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه
على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب لكون الابصار موقوفا
على الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصر يرتسم فيها ما يقع
بين العين والمرئي مخروط وهي تدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية يشتد حركتها عند رؤية البعيد فتحلل لطفها وتصغر
الى ان ينطلق اذا غلظ ويكسب اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث فيها في المقابل التقابل اشعة واضواء يكون قوتها
فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي واشتداد استعداده يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل
ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع بخروج اسهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اذ لو اريد حقيقة الشعاع
الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم بسيط
ينحط على نصف كرة العالم ثم ينطبق الحدقة عليها او انعدم ثم اذا فتحت خرج مثله وهكذا او ان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر
ولا ارادة الى جميع الجهات وان يصل الى الافلاك ويخرقها فيرى الكوكب وان لا يشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كالاصوات
اصحب بهبوب الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى
بما فيهما من الكوكب دفعة وايضا يلزم ان يرى الخلق المحترق لكثرة المسام فيه بل لعدم التلازم دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية
ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بعد رؤية ما عداه ان يرى الشيء بمجموعه ونحو ذلك من الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي قوله هذا والقول بخروج الشعاع يبرهن علم المناظر والمرايا فيه على ما صرح المحقق به
كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بهيئة وقوعه من العين على المرئي كما يتوهم في الشمس والقمر وساير الاجسام المضيئة
على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا ابعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستوي فيتصل
زواياه التي عند الباصرة ويضيق لذلك الزاوية التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والزاوية صغرا الى ان
ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة والى الماء
فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم يعد الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما وينعطف بعاضي
غير تمايز ووجد كذلك اذا اقترب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في موضعين لكن رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا
اغمز باحدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها يخرج عن المحاذاة فلا يلتقي سهو ما الامتدادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين
مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع
النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس عن سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك لان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان لا يكون جهته مخالفة

لجهة الرائي وان استعله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها
برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي
اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر قوله وقد يشترط في الابصار زعمت الفلاسفة و
تبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ورياض رائعة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز
العقلي بحيث لا يكون امكانا معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال اشتراط
هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على ما فوقه لكان الاخرة
قوله وفي حكمه اي في حكم المقابل معه كما في رؤية الوجه في المرآة قوله واما الحواس الباطنة من ابتنائها على حسب ما وجدناه يحس ان احتمل امكان
غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة
فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة
التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة
على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المسموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع من كانه فلا بد من
قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس
الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة ومآلها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا
لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا
للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهو وهم على ما ذكره الامام ضعيف وان هذا انما هو للتيقن بما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر
الا المقابل او ما هو في حكمه والحاصل ان مساواه على ان صور المحسوسات لا يرتسم في النفس بل في آلاتها واما على اعترافنا من ترجمه فلا يلزم من عدم كون
الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض او النائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بعض
بالبعض على البعض كعدة الصفرة والحرارة وغيرها والاول انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان
مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس
الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم
فيها لما سبق بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما
في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يمكن الحواس الظاهرة
ليصح الحكم حالة الغيبة والحضور بل يكون الكل حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اي ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق واللمس او لا على وجه الاختصاص واما انه
لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العقب ومن ههنا قيل ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات قوله ومنها الخيال استدل على وجودها وتغايرها للحس المشترك
بوجهين الاول ان الصور المحسوسات مقبولة عندنا ومحفوظة ومحلهما لا يجوز ان يكون واحدا لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ولا

الحواس الباطنة

هو الحس المشترك فمبداء الحس الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو
المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فيحفظ اجتماعهما في قوة واحدة يحتسموا
الخيال وبان الحس المشترك مبداء لادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تعقل الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل قولكم
الواحد لا يكون مبداء لاثرين واجيب بان الخيال لما كان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض
يقبل الشكل بمادتها ويحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبداء الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي الالات لجهات
اعني طرق الماخوذة من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب لا يدفع اصل
الاستدلال لجواز ان يكون لا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال
دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما ان الصور
الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات
وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لما يستحضر في الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان وايضا في حالة
يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
بين المشاهد والمتخيل الا بكلاهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس مشاهدا
ولا المتخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي الا انه يقال ان الارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق بما يؤدي
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه وان لا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قوله واضعف
منها الا ابطال راي بعض الاعلام بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي
فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صور في غاية
العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه معارض بالصور على الاعيان وهو بط حاله لا استحالة ولا استبعاد في توارد صور على محل واحد مع
تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما هو في الاعيان الحالة في محالها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان قوله
ومنها الوهم من القوى المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بزيد لان مدرك العداوة الكلية بما يليه
هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فتقابل الصور التي ما يدرك بها فلا احتياج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة
فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة
معنى في الذئب يقتضي الكلام وانه القوة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون لادراك معانيها
ايضا واما اثبات حاكم بانهم جعلوا من احكام حاكم اذا ادراك الصفرة فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم هو الذي للصفرة
والحلاوة والعسل مما يجمع الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له فيفرق فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع
من الصور والمعاني حاضرا عنده حاصلا بواسطة الآلات كلا منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان منشأ هذا الحكم ما يكون في الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها قوله ومنها الحافظة من الوهم كالخيال للحس
المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور وتسميتها حافظة لذلك ذاكرة او بها
الذكر اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة او بها التذكر اعني الاحتيال لاسترجاع الصور بعد ما اندرست قوله

ومنها المعرفة اي في الصور الماخوذة عن الحس المشترك وفي المعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض
كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وربما تفسد الحد
الاوسط فاستعد لتمكين ماء الحافظة ومن المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان
تكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد تارة بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وهي تسمى متخيلة او
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وهي تسمى مفكرة قوله خاتمة جميع ما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلث اعظمها
البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة
تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن
الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه
القوى فهو اختلاف الآثار مع تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبداء للكثير ولكن قيل القاعدة على تقدير صحتها انما هي
في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة وهي قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة
كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية آلات لها فمذهب جم من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات في حيوانات
العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فلا سبيل اليه اذ لا يعقل آلة العضو لقوة جسمانية لا يكون حالة
فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المذكورة في المقاصد اعني اثبات عدد القوى وتعيين محالها وتقريبها في تعيين
محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي
اليه سهلا والخيال خلفه لانه خزانته التي ينبغي ان يكون الوهم يتوسط الخيال ليكون الصور الجزئية محاذية لمعانيها الجزئية والحافظة
بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة قوله وتردد ابن سينا في
قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها قوله وتردد ايضا في ان الحافظة
هي المتذكرة اي المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم او هما قوتان ام قوة واحدة قوله واقتصر الاطباء لما كان نظرهم
مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها لا تتجانس فتقرروا على قوى في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال
واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم والاخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة قوله واما المحركة لم
ينبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بها تعلقها بتلك والمراد بالمحركة
اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها ويسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو جلب نفع او
نافع وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضلات بجذب
الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا او ترخيها بتمديد الاعصاب الى جهة
مبدئها فينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب
من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرجة التي بين الاجزاء المنتسجة الحاصلة باشتباك العصب والرباط
ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن اي لين في الانعطاف صلب في الانفصال قوله

وأما مبدأ الشوق فقد يتوهم أنه من القوى المحركة فهو أحرى من مبدأ قريب للشوق بعد العلم به كالشوق الذي ينبعث عنه الشوق
الإلف بالشيء إلى ما ألفه وشوق المحبوس إلى خلاصه وشوق النفس إلى الجميل فأشار إلى أنه ذكر من قبيل القوى المدركة
لأن مبدأ الشوق والنزوع يحال أو يفعل **قوله** ثم بعض هذه القوى من المدركة والمحركة قد يفقد في بعض أنواع الحيوان كالبعض
في العقرب والحيوان في الخراطين أو أشباهه بحسب الخلقة كالأكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس أو الحركات أو بحسب العارض
لمن أصابه آفة أبطلت بعض إدراكاته أو حركاته **قوله** المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات فيها فصلان الأول في النفس والكلام
في العقل لما عرفت من أن الجوهر المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس وإلا فعقل وهو يطلق لفظ النفس على ما
ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيلها من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ
الحس والحركة الإرادية ويجعل النفس الأرضية اسماً لها وللنفس الناطقة الإنسانية فيعرف بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي
ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالاً أولاً كهيئة السيف للحديد أو في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً
كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للإنسان **فإن قيل** قد سبق أن الحركة
كمال أول **قلنا** نعم بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فإنه أول ما يحصل له وهو لم يكن وأما بالنظر إلى ذات
الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم هنا الجنس أعني المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن
لا يقارنه لأنها الطبيعة الجنسية الناقصة التي إنما تتم وتكمل نوعاً بانضمام الفصل إليه لا المأخوذ بشرط أن يكون وحده لأنها
مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمول عليه والنفس بالنسبة إليه صورة لا كمال تجعله نوعاً بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث
الماهية وإنما أخذ الجسم في تعريف النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي هو مبدأ صدور أفاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر إلى كونه
جوهراً أو عرضاً مجرداً أو مادياً فلا بد من أخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة كالعبار
في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الجاذبة والنامية ونحو ذلك فخرج
بالقيود السابقة الكمالات المجردات والأعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات
إذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حياة بالقوة يغني عن ذلك لأنا نقول ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حياً ولا أن
يصدر عنه جميع أفاعيل الحيوة وإلا لم يصدق التعريف إلا على النفس الإنسانية دون النباتية والحيوانية بل أن يكون بحيث
يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء وإن لم يتوقف على الحس والإنفعال فإن البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا
القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى أن النفس إنما هي للفلك الكلي وأن ما فيه من الكواكب والأفلاك الجزئية
بمنزلة آلات لم تكن حساً لها إلا التي ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفاعيل الحيوة تكون إيجاد
بالفعل لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والإدراك والحركة الإرادية والنطق أعني تعقل
الكليات فإنها ليست دائمة بل موجودة وأما عند من يرى أن لكل كرة نفساً وليست من الأجسام الآلية فلا حاجة إلى هذا القيد
ولهذا لم يذكره الأكثرون وذهب أبو البركات إلى أنه يذكر عوض قولهم آلي فيقال كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وعبارة
القوم ما كمال أول طبيعي لجسم آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكلات الحاصلة بفعل الإنسان ثم قال وقد
يقال لجسم طبيعي ما فيه طبيعي وهذا ما غلط فيه النقار [illegible] المعنى الذي ذكرنا فظهر أن ما يقال من أن بعضهم رفع طبيعي
صفة للكمال ليس معناه أنه يرفع مع التأخير صفة للكمال بل ويخفض بعد إلى صفة الجسم فإنه في غاية القبح وكذا الرفع في آلي أيضاً

صفة للكمال فيقال كمال أول طبيعي لجسم آلي **فإن قيل** فعلى ما ذكر من أن قيد ذي حياة بالقوة لإخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلي معنى شاملاً للأرضية والسماوية صالحاً لتعريفهما به وقد صرحوا بأن إطلاق النفس عليهما
بمحض اشتراك اللفظ إذ الأول باعتبار أفعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وأنه لا يساويهما [illegible] واحد [illegible]
على مبدئيته فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وإن اشترط القصد والإرادة خرجت النفس النباتية وإن اعتبر اختلاف
الأفعال خرجت الفلكية **قلنا** يبنى هذا التعريف على المذهب الصحيح وهو أن لكل فلك نفساً وليس للنفوس السماوية إطلاق
أفعال وآلات على أنه أيضاً موضع نظر لما ذكر في الشفاء من أن النفس اسم لمبدأ صدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للإرادة ولا خفاء في أنه معنى شامل للنباتية صالح للتعريف بها على المذهبين لأن فعل النفس السماوية أيضاً ليس على نهج واحد عادم
للإرادة بل على أنها مختلفة على الآراء وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيح **فإن قيل** النفس كما أنها كمال للجسم من حيث أنه
بها يتم ويحصل نوعاً كذلك هي صورة له من حيث أنها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي أو حيواني وقوة له من حيث أنها مبدأ صدور
أفعاله علم أو تحريك تعد منها الكمال أعني الصورة والقوة وما ذكروا من أنا نجد بعض الأجسام يصدر عنه آثار مختلفة عنها فيقطع
بأن ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادئ خاصة نسميها نفساً ربما يشعر بأن الأولى ذكر القوة **قلنا** أما إيثاره على الصورة
فلأنها مختصة بما يحل المادة ولا يساوي النفس الإنسانية المجردة إلا بتجوز أو تجديد اصطلاح ولأنها تقاس إلى المادة والكمال إلى النوع
في تعريف المعنى الذي به يحصل الجسم فيصير أحد الأنواع ومصدر الأفعال يكون المقيس إلى الأمر الذي هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس
إلى أمر بعيد لا يكون هو معه إلا بالقوة ولا ينتسب إليه [illegible] هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الإمام أن المقيس إلى النوع
أولى لأن في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءاً منه من غير عكس ولأن النوع أقرب إلى الطبيعة الجنسية من المادة ولا يخفى
أن النفس بما يقاس إلى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي إنما تحصل وتتم نوعاً بانضياف الفصل بل التحصيل فيعبر عنها بالكمال
المقيس إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس من حيث أنهما متحدان في الوجود لا يتمايزان إلا في العقل بأن أحدهما مبهم وذاك متحصل لكونا
أولى منه وقد توهم مما حكى الإمام أن النفس كمال بالقياس إلى أن الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل إليها كمل النوع
أن الكمال يكون بالقياس إلى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف وهو يكون توسيط النوع وكونه أقرب إلى الطبيعة الجنسية مستدركاً وهو كما ترى
على ما لا يخفى وأما إيثاره على القوة فلأنها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالإحساس وعند الاحتياج
في النفس وفي الاقتصار على أحدهما مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعاً ولأن الشيء
إنما يكون نفساً بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل على الأول بخلاف لفظ الكمال والأشكل أن تعريف الشيء بما ينبئ عن
جميع الجهات المعتبرة فيه يكون أولى فمن الجملة لما أمكن تفسير النفس بما يعم السماوية والأرضية ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذكر أقرب
إلى الضبط أشرنا إلى المتن **فإن قيل** قد ذكروا أن النفوس السماوية حساسة متحركة ومتعقلة كلياً فعلى هذا لا يصلح ذكر تمييز الحيوانية
والإنسانية **قلنا** ذكر في الشفاء أن المراد بالحس منها ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني
والعقل بالملكة وأمر السماويات ليس كذلك **قوله** ثم يعني هو أعم منه يعني أن معنى ما ذكروا من أن لكل نفس مبدأ الآثار المخصوصة وأن
لكل نوع من الأجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وأن البدن الإنساني يتم جسماً خاصاً يتعلق به النفس الناطقة يعني أن
يكون في الإنسان [illegible] مبدأ لفعل التعقلات وكذا في كل حيوان بخواصه وأخرى مبدأ الحركات والإحساسات وأخرى مبدأ التغذية والتنمية
وتوليد المثل لكن ذكر في الشفاء في الاستدلالات ونحوه أنا لسنا الآن نذكر بل المركبات منها ما له صور معدنية يتقرر فعلها على حفظ المواد المجتمعة

من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاصلاف سوانها الى اماكنها المختلفة ومنها ما له صورة يسمى نفسا نباتية
يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاغتذاءات واضافتها الى سواه والحركات وصرفها في وجوه التغذية والتنمية والتوليد
ومنها ما له صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال
السابقة كلها النطق وما يتبعها قوله وعندنا انه لما لم يثبت عند المتكلمين اصطلاف انواع الاجسام واستناد الاثار اليها يحتاج الى الخصوص صورة
ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضائه الظاهرة دائما في التبدل والتحلل
والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل
الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلف كلمة القوم في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل
العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء
لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل
المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان تحس وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي
خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليها تبدل ولا انحلال بقائه
في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين
اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واكثر المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام
انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما يسميه المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوف القلب
من بخار الغذاء ولطيفه ويفيض قوى بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون
بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا
هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها
هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان
المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك للكليات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات
بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك من حيث الانسان مدركين على ما قيل وتمسكه وبانه يستلزم
ابطال اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر وابطال احساساتها بالقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها قطع
بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو بعينه النفس يتصف بانه جالس هناك وقائم وقاعد وماش وواقف
ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للعوام ادراكا بعينها ادراكات المشار اليه
بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة
للبدن امتنع ان يكون بعضها بعين صفة والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على التحقيق لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا
لشدة ما بينهما من التعلق فيحمل بوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى
لا النفس بواسطتها فان المراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها شيء متعلقها بالبدن واشتراك ان احواله يعقل ويحكم عليها بانها
من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان
على السواء فلم يتعلق ببدن دون بدن وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن فيصح التناسخ ولم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذي كان

بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بها مزاجا واعتدالا الا لتلك النفس التي فاضت
بحسب استعداد الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وكالكون في قناديل من نور او في جوف طيور
خضر وامثال ذلك والاحياء في امثال الاموات وكونها على طرق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما
منهم انه مجرد مغاير للبدن يبقى بعده لكن وقد يستدل بانه لا دليل على تجردها فيجب ان لا يكون مجردا لان الشيء انما يثبت
بدليله وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك قوله
واحتجوا اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها يكون محلا للامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا
٤ بالضرورة اما بيان كونها محلا للامور فلان من ذاتنا انها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحصول الصورة وانطباعها
المثال وغير المادي لا يكون صورة للمادي ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في الماديات فهو ان من جملة
معقولاتنا الواجب وان لم يكن نعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نعلم بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل الشيء
فيحكم انه موجود او ليس بموجود ثم لا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا تمنع نفس
تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها اذا تصورها شيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير
ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل بحسب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل
ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات واللازم باطل فكذا الملزوم فلو لم يكن
النفس مجردة لم يكن محلا للصورة الكلية حاملة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوحدة والوجود و
النقطة ونحو ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو ضروري البطلان وذلك لانا ما قلناه انه صورة ما لا ينقسم
حاصل لان التعقل عبارة عن الوجدانات واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان لا يكون محله العاقل له غير جسم
بل مجردا لان الجسم والجسماني ينقسم وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة
والمقدار في الجسم لطبيعة بالجملة كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول
المحاذاة في الجسم من حيث وضعه مع جسم آخر مما وضعه بازائه وكحلول الوصل في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني
التي لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين وكثير من الصور والاشكال فانه لا يتراحم شيء منها في العقل
بل يتصورها ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان
يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات والكليات او للبسائط او للمتنافيات
والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لجواز
اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم يكن مجردة لكانت منقسمة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا وضعيا غير منقسم
كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كان صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ولم لا يجوز ان يكون
حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت وكذا للشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اتصف بوضع ومقدار
وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم لا يجوز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات
والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة في العقل كذلك ولم لا يجوز ان يكون منقسمة بانقسام المحل

العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته والحلولية في منقسم ومنها ان الشمس اذا كانت حسب جميع اصابعها في محل كما لو لو والد البياض
كانت الصورتان الحاصلتان منها في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان حصول الشيء قد يخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعها
في العاقل لا يجوز ان يكون بقيام كل منها بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته بجميع حلول البسيط في العاقل
الجسماني المنقسم اليه سار على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة قوله الثاني من وجوه الاحتجاج
على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكلما هو كذلك كان مجردا فالفرض بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلتها وادراكاتها
ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما يصير اقوى واقدر على الادراك والاشياء من القوة كذلك
وبيانها ان … انها تدرك ذاتها والآتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
لانه انما يعقل بواسطة الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته والآلة وادراكه وثانيها ان النفس لا يضعف في التعقل عند
ضعف البدن واعضائه وقواه بل يشتد او يزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما يحصل
له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار الموجبة الى العلوم مع ضعف الدماغ
بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالآلة
يورثه للآلة تابعة لحالها الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات لو ضعف بكثرة الافعال والحركات لان ذلك
شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والعكس ايضا فان صدور الافعال القوية الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كما تشهد
الحواس عن المحسوسات في المدركة ولمحرك الاعضاء عند تحريكه غير بما الحركة والانفعال لا يكون الا عن … يوجب ضعفه المنفعل
ومنعه عن المعاودة عنه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا لها … لا يلحقه سائر الادراكات وان يكون حال القوة الجسمانية العاقلة معطلة بعدم الصحة والمزاج
معنى من ضعف البدن او عضو لا لحقه الاضمحلال او تأخر اضمحلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والاشتغال
قوله الثالث القوة العاقلة … لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان
تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ حاضرا او غيره اصلا واللازم باطل لان البدن واعضائه مما يعقل بالضرورة ويعقل عنه
افراد بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكون يكفي في تعقلها لذلك الجسم حصول نفسه عند القوة العاقلة او لا بل يتوقف على حصول
الصورة منه كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وتعقلها
الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا يدركها دائما بل حال المقايسة
فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت حصل وقت بان كان ذلك لحصول صورته لها بعدما لم يكن
واذ قد فرضنا النفس حالة حاصلة وذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة معه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد
اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حال التعقل وعدمه والصورة الحاصلة الى عقلها حال تعقل النفس اياه وذلك محال
لان الصورتين المتماثلتين ممتنع ان … والاشخاص الماهية يمتنع ان يتمايز من غير تغاير المادة وما يجري مجراها ومبنى هذا
الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حصول صورة من المدرك عند المدرك
والا جاز ان يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاط الى اشتراط الصورتين بل ان حصول
شرائط تلك الاضافة المخصوصة ايضا لا تمايز من الصورتين الا المنتزعة حالة النفس والاصلية في الجسم بانه حادثة

ولو جعلنا متلبس من وجه كونها صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية
قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلنا قائمين لشيء واحد كان
قيام المنتزعة بتوسط النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بذات الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو
كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق حلول الجزء في الاجزاء قوله ثم بينوا استدلال ان للافلاك نفوسا مجردة
تعقل الكليات وقوى جسمانية تتخيل الجزئيات وحكموا لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون من حالة
منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم من الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا
عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدا والمنتهى ليست لذاتها
الوصول مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما
فيما لا انقطاع عنه عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل
جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا اخر وهو الجزء الذي يقع … عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع اختيار الطريق الاطول
على الاقصر والاقرب لانها انما يكون على خلاف الطبع بحسب الطبع لا بقسر وعلى وفق القاسر ولا يختلف في الجهة والسرعة والبطوء
فتعين ان يكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي تجرد … لان نسبته الى الكل على السواء والادراكات
جزئية وتخيلات مخصوصة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية
فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات جسمانية كلية
وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذوات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية
ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية
والقسرية والارادية وان الفعل الكلي لا يكون الا للمجردات والجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نم لزوم كون المطلوب بالطبع
لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التي يتحرك فيها ولا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع
وان القاسر لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدا لخصوصيات الحركات
لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة والادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك
ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا الا في المحل
لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عند … فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا
مفروضا كليا بوضعه الارادة وتنحو اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان لكل واحد من كل كلي حدة مع كليته معنى يتمايز به
عن سائر آحاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية
منطبعة في تلك المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام
فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم بان هذا
مما لم يذهب اليه احد فان الجسم يمتنع ان يكون فيه نفسان … متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث
عن الارادات الكلية ومبداهما شيء واحد يدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجرم الفلك ويحرك الفلك بواسطة
صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما هو في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمى تلك

العفونة والبق نعفا قوله المبحث الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية
واختلاف الافعال والادراكات عائدا الى اختلاف الآلات وهذا الاتم على القائلين بانها اجسام لان الاجسام متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات
والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة الماهية اعني انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع
افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع وشبهه ان يكون قوله عليه
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
اشارة الى هذا وحكى الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا والمرجح ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان في الحقيقة فلم يعلم به قائل صريحا كذا حكى ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور
بان ما نعقل من النفس ونجعل حدا لها معنى واحد هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والاحتمام الماهية وهذا ضعيف لان
مجرد التجرد بعد واحد لا يوجب الوحدة النوعية او المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة ولئن
لو سلم ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد او طائفة تعرض لهم فهم بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يمنع بانها
مشاركة تكونها سواسية فلو تخالفت بفصول مجهولة لكانت من المركبات وهو الحق اي الجواب بعد تسليم كون النفسية
من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان
اختلاف النفوس وصفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة في احوال البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة
والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل لانا كثيرا ما نجد الامر بخلاف ذلك بل ربما نجد الانسان قد تبدل
مزاجه جدا وهو على عزيزته الاولى ولا اخفاء في ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون هناك اسباب اخر لا نطلع
على تفاصيلها قوله والسعادة كما مر ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او لا وبه حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار
وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام او بعده لقوله تعالى ثم
انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية
او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة
لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي
قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وهو العدم ينافي الابدية لان معناه دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد
انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجودها بدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن
مجردة بل مادية بناء على ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة
يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجهين الاول انها
لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة في وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك
فيما بعد المفارقة عن البدن انها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا
معطل في الطبيعة وان ليس للنفس ادراكات وكمالات الا بالتعلق بجسم آخر بان التردد في اكتساب الكمالات شغل فلا تكون

معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن لمناسبة نفس خاصة بمعنى علته لتمام الاستعداد في القبول وعموم السمي
من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان تنعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط
بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون
المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو المعتمد في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون
في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع
باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على التجرد محال او تنتقل الى الوحدة وحصول الكثرة وهو قول
بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فيعم كل فرد شخص ولا يوجد نفسان متماثلتان والخصم يوافقنا على بطلانه واما
بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن
في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا فلو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فيما لا تنا
في الازل بابدان قديمة لا تعقل الا بالانتقال منها الى الابدان وهو تناسخ وقد سبق بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل
لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهويتها بانها هي قلنا لان هذا انما يعقل بعد التمايز لتكون الهوية متغايرا
للتي في تلك فيعلل التمايز بذلك دورا فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلال الهيئات
لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا يوجد في الاخرى واقلها الشعور
بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص لو لم يحتجه على انه
يجب ان يوجد نفسان متحدان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ينتقل منه الى آخر
وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ
كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول
لو كان تعين النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا
قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر متعين وقبله بآخر وآخر لا الى بداية فتكون موجودة
بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراض بان الكلام الزامي على من يسلم تمايز النفوس وبطلان
التناسخ قوله ثم النفس قاطعة يعني ان كل نفس نعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وليس لها تدبير
وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
اما على سبيل الاجتماع فظ واما على سبيل التناول والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة
بجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم بط قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر
لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق
بواحد منها والابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا انه قد تهلك في مثل الطوفان العام ابدان ليس للحادث مثلها الا في اعصار متطاولة
الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة وحادثة لان حدوث النفس من العلة القديمة موقوف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يحدث حدوث النفس لما تقرر من لزوم

وجود المعلول عند تمام العلة لا اتصال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المستقلة مانع ويكون اتصالا ولو ثبت في المنع
لما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل انما يكون الامر بالعكس فانه ليس منع الاتصال للحدوث
اولى من منع الحدوث للاتصال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها انها تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا
تنتقل الى بدن انسان آخر ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه آخرون وسماه رسخا
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر
وانما يلزم لو لم يكن التعلق ببدن العدول شرطا والاستغراق في تدبير الامر سابقا وطول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي
وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى النور والحال لكان جائزا ولازما ولو بعد حين على الحواز ان الاسعاد فيفوس الهالكين
او تتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل جوابه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمال او التألم بالجهالات
شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا او كون الشرط هو المزاج الصالح
وهو مجموع من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث للفائض احمالا والكل ممنوع قوله وغاية ما تشبثهم
به ليس للمسامحة ولم يعده وغاية ما تمسكوا به في ابطال التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسان
او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان لما انها مجبولة على الاستكمال والاستعمال
لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا لكانت عقلا لا نفسا ورد بانه ان كان الشيء غالبا كماله لا يمتنع عليه الزوال الاسباب وآفات
بحيث لا تحصل لها البتة الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فيكون مساوية العدد لا متناع وجود ما لا نهاية له بالفعل بخلاف ما لا نهاية
من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان متطابقة الابدان
الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا نهاية من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم يتعلق كل نفس
الا ببدن واحد لزم توزيع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهي العدد ما ورد فان
الاولى انما تثبت بمقالة وضع وترتيب ومنع لا تناهي الابدان وعللها ومنع لزوم ان تتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان الى حصلت
انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها قوله والذي يجب عند بعضهم ان من يثبت القول بالتناسخ فانه يمنع الكفار فرق وضمائر
وجه للتفويض الى ابدان حيوانات آخر والمعاد الجسماني رد النفوس الكل الى ابدان آخر انسانية للقطع بان الابدان المحسوسة لا يكون
الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال المحسوسة بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان
تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما في الشيخ او يجمع اجزاؤها الاصلية بعد
التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص قوله وما تمسك بعضهم في ان القول
بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان آخر في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انها حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة
نعم ذكر ان النصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذكر انهم يكفرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار
دارين ثواب وعقاب ولذات والآم حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها
والنار عن تعلقها بابدان حيوانات آخر يناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة فيما تلقى فيها
من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها
التدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن سوى انه في تلك الجهة المناسبة مثلا تتعدى نفس الحريص من

المتعلق ببدن الخنزير الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان
المنتمي من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأي بالعبارات المموهة والاستعارات المسجعة ويحرفون اليه
بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله واجتراء على آياته ودأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين
المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك
ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفناء بدلناهم جلودا غيرها اي بالتكوين وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي
من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذلك في قوله فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا
فانا ظالمون وفي قوله وما من دابة في الارض الآية معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات
فتتعلق الى ابدان من الحيوانات وقوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم
اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل سياق الآيات لا يخفى عليه
فساد هذه الهذيانات وجوز بعضهم من الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان
نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم من مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة ويبقى
بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم يتصل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة ويسمون هذه المثل المعلقة قوله
المبحث الثالث ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المفارقة له مجردة كانت او مادية اي جسمانية الا انه لان كونها مدبرة
له متصرفة لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلهذا اصح في ذكر ان دليل وجوده النصوص من الكتاب
والسنة واجماع الامة وما من الكشف والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من القواعد
العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فقد زعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما
انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية لكنها ابدية
لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل
لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة فيمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل القوة يكون باقيا مع
موصوفه وعدمه ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون
بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا يكون شيء ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض
ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هو امكان العدم وهو اعتبار لا يقتضي وجود محل اجيب
بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجب وجوب الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بان الامر قوة قبول
الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها يجب مع المقبول ولو سلم فلو سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق
بها النفس من غير حلول فيها لم لا يكفي مثلها في الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد لها من محل سواء كان الاستعداد
القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين ما لا من اعتدال المزاج لان تفيض عليه من المبدا نفس مدبرة معقول
واما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان تعدم تلك المدبرة فغير معقول بل غايته ان تعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء
قوله المبحث الرابع لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس

وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا هو هذه النفس لحكم بان هذا الشخص من افراد
الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين المحسوس والكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد
الثاني ان كل احد يعرف ان بدنه الجزئي وسائر افعاله الجزئية وذلك موقوف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأي الكلي نسبته
الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة
انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات اليس النفس سوى ذلك
الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا الرابع الخصم يوصف الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليس فعل
قوى واحد وهذا في المحسوس دعوى كون المطلوب ضروريا الى لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة
ولكون جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فيها محال من القوى يوجب الآفة فيه من الافعال لما لا يوجبها الآفة في
الاعضاء الآخر واللازم باطل بالوجه الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كانت للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل
صورة بالاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن المحل للقوة الجسمانية
لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا الانسان الخارج مربعا محفوفا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما
يمين المربع والآخر على يساره كذا اذ ليس اختصاصهما بالمياسرة والمتيامن لذاتيهما وعوارضهما كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
[illegible] بالمحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من الخارج لبعض المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين آلة
جسمانية والاولى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتاخرون
من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين [illegible] الجواب عن ادلتهم الاول انه يرد [illegible] الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
فلو كان المدرك هو النفس المجردة لكان غير الانسان كذلك [illegible] لها نفوس ناطقة [illegible] والجواب انه لو سلم ذلك فيجوز ان يكون
المدرك فيها هو القوى الجسمانية في وهنا النفس بواسطة القوى وهو [illegible] قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب
الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس بدون الآلات
بتوسط الآلة فهو ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي هي ارتسام
صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كما ادرك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة الثالث انها
عند تعلقها بالبدن تتصور بعينه اذ لا يجوز ان يكون تصورها ببدن كلي لانه نسبته الى الكل على السواء فكانت [illegible] الآلات
مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن [illegible] يتوقف على تصور البدن بعينه الرابع
انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات يتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها يتصورها من
حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها
جزئيات [illegible] اذا حاولنا سلوك طريق [illegible] الخارج [illegible] بعينه ويجوز ان يدركها
بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب ان [illegible] من طرف الحواس البتة [illegible] اشكال [illegible] اذا كان المدرك
للجزئيات هو النفس يمكن حصول الصورة في الآلة [illegible] ان يكون الصورة حاصلة في النفس [illegible] قولهم ليس الادراك

تحصول

تحصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها في النفس لحصولها في الآلة وما لحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون
هناك حضور [illegible] ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصورة حاصلة في النفس
بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا اجزاء من جسم يدبره النفس [illegible] في التحقيق الا حالة لحصول
النفس شبيها ادراكها وحضور الشيء عند النفس والاتصال المجرد لحقيق حكمه الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها لو كانت
اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من
غير ارتسام صورة في المدرك فلم لا يجتمع ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس
او العقل قوله [illegible] لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس
وبطلان الآلات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن الآلات شرطا
في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس ولعل لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي
في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات
احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس
الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة
التي دفن فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات و
افاضات قوله المبحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ الفعل يطلق على مبدأ التغير
والانفعال فقوى النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات سمي عقلا نظريا
وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل
العلم والعمل سمي عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه ان كان كمالا وهو [illegible] استعداد نحو الكمال قويا او متوسطا لكان ح
او ضعيفا والضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات سمي عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات سمي عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف
مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة [illegible] الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء سمي عقلا بالفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين
يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال
او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس هي مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس
لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة
من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى
النظريات وقال ابن سينا هو حصول المعقولات الاولى [illegible] على كسب غيرها بمنزلة الصور للابصار المستفاد هو

المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات
مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات يسمى عقلا بالفعل ومن جهة حصولها فيه عقلا مستفادا وربما قيل هو عقل
بالفعل بالقياس الى ما قبله واصطلحوا ايضا على ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا
فالواقعة آخر المراتب البشرية او اول المنازل الملكية ولذا ممتنع او مستبعد جدا ما دامت متعلقة بالبدن او مجرد الحضور
يكون مثل العقل بالفعل بحسب الوضع على ما صرح به الامام وان كان لا يحصل الشرف وهو الغاية والرئيس المطلق الذي تخدمه
سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا انسب بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع ثم حصول الكل
بحيث لا يغيب اصلا سوى ما امر به المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة
لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان حصلت ضروريا فقط سميت عقلا بالملكة وان حصلت النظريات
انصافا فان لم يكن حاضرة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس فيه عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت
النفس عقلا مستفادا على الاربع الا ان اربع الاعتبار حالة الخلو وحالة حضور الضروريات وحالة حضور النظريات بدون الحضور
وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو يوافق ما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة
ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمتعين ان حالها مستفاد ولما ذكر في المواقف من ان العقل هو ملكة استنباط النظريات من
الضروريات انما هو في العقل بحيث ينتهي شأنه استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم يجد في كلام المتقدم
قوله واما العملية فهي انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد
كالخشب للنجار ومن مصالحه الى محض الايمان بها من المعاني الى الاصابة عنها ينتظم امر معاشه ومعاده
وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية وله نسبة الى القوة
النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية و
صناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان تفاعلها الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء
كلية يستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا الظلم قبيح
والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنها ان يدل الرحم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان هذا الرحيم ينبغي ان يدل له هذا
المحتاج ينبغي من ذلك بشرحه وارسل الى بدنه بعدم القوة المحركة على دفعه الى المحتاج قوله وتتفرع على النظرية
ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح
بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسر الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شأن الكمال ودق كون الاشياء كما هي و
الامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من ربهم وكانت الحكمة الحقيقية
هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما قيل في تفسير
اسلاف المحققين ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم
والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة

بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولى
الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن
لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت
من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرها مما يفتقر الى المادة في الوجود
لا في التصور وان كانت من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة
كالبحث عن الواجب وما يتعلق به وكذا اعترض صاحب المطارحات بان من الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة
كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة ومن الرياضي ما يستغني عنها كالعدد وهو موضوع
بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي ولذا اعتبر من حيث
هو ... وتمام او في الموجودات المادية معروضة او مجتمعة متصفة من الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم
العدد المعدود من اقسام الرياضي الى هذا ان ذكر في الشفاء والالهية فوجه ما تحتوي في اصطلاحهم حيثية الجمع والتفريق
والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الخاصة هو المجردات والحكمة العملية ان تعلقت باراء يستطيع بها حال الشخص
وحده تشخصه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة
المدنية والسياسية قوله واصول الاخلاق للانسان فهو شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل و
المشارب وغيرها وتسمى النفس البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط
والترفع وتسمى النفس السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتميز
بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال الحركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم
عن ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هو الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات
على ما لا ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال
حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها
طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة
وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وطرف تفريطها
الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم والاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا
امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل
منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست قوله المبحث الثامن في اشارة اجمالية الى بيان غرائب
احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية ومن عندنا لمحض جلي انه ليس من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام
في ذلك مرتب على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث
فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة والاول هي المعجزات او الكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة
بالعين ممن له تلك الخاصة الا احيانا ومثل السحر والنيرنجات ونحو ذلك مما يكون بعض اوليه اعمال وافعال مخصوصة وذلك
لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اعتبار تأثيرها على البدن لانطباعها

حد بل العلاقة عسعية بينها فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها يتعدى الى التاثير فيما هيا بدنها بل الى بدن اخر بل الى هيولى اخر بل الى اجسام آخر حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها اولية لمناسبتها لبدنها نوع تجانس فلا يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث مطرا بقدر الحاجة او زيادة كالطوفان وان يفعل حرا بلغا وسكينا وخلما ليسوق الى كل ورياح وصواعق وزلازل وتنبيع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مرض وازالة امراض وجميع موذيات وغيرها وربما يكون للنفس سريعة موثرة بطلت حرا او دعواته ويتحقق بها ما هنا واستعدادها ترجعها الموضوع بعض الممكنات فيوجد وامثال ذلك اذا صدرت عن نفوس خيرة سريعة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون لبعض النفوس خاصية تحدث فيها اعجبها الذي ظاهرا وهو اصابة العين وقد يستعين النفوس في احداث الغرائب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر وبقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام وهي دعوة الكواكب وتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد تركب بعض من مع بعض كجر الاثقال وسيلان المياه والالات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية **قوله** وما الواقع اذا انها المتعلقة بالنوم الثاني الى القسم الاول وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما يورد عليها الحواس قلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الى داخل ينقطع الحس عنها فتتصل النفس بتلك الجواهر وتنطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد يكون جزئية وقد تكون كلية فتحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيها حاصلة المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المني بصورة الارض او صنف مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال يترك ما احدث ويورث شبهه او ضده او مناسبة وربما ينتقل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين التيقظ فالمعبر يتطرق الحاصل انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا يعد من اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب آخر مثل ان ينتقل صور المحسوس في الخيال فانتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تالف المتخيلة صورة فيفعل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب عليه مزاج الصفراء حاكيه بالاشياء الصفر او الدم فبما احمر او السوداء فبالسود او البلغم فبالبحر والثلج **قوله** وما الواقع مما يتعلق باليقظة فهو القسم الثالث وهو غرائب يتعلق بالاحوال التي حال اليقظة وذكر ان النفس قد يكون كاملة القوة فيستغني بالمعاني فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا يكون قوية بحيث يقدر على الاستخلاص من الحس المشترك من الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل ما للنفس في اليقظة اتصال بالمبادي فتنطبع فيها صور بعض المعاني مما كان او يكون ثم يعمل الاتصال المتخيلة ثم تنتقل الى الحس المشترك فربما كان ذلك سماع صوت لذيذ وحالات ونحوها او مكتوبا على اللوح او مخاطبا من انسان او ملك او هاتف يهتف او نحو ذلك وقد يكون حينئذ صورا هالة حضور له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوتها بل لفساد في الالات التي استعملها العقل

كما في المرض والمجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكما للمرئيس من اشتغاف موحش للبصر مدهش اياه لشيئية كسوا وبراق او بعله خوف او ظن او وهم بقبل التخييل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى المانعة للنفس عن اتصالها بالمبادي الحاوية اياها الى جانب التعليات التي غير ذلك من الاسباب المؤدية عند الفلاسفة والعادة وعند اهل الحق هو تابع **قوله** وقوع بعض الغرائب فذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى ان الامر في صور النفس لها العموم الدليل الدال على … ما لا سعار لعامة الاحتمال وما توهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفس بالحقيقة وجواز التميز بفصول اخر لا اطلاع على تفصيلها ووجب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والنمل في ادخار الاقوات والنمر في اعداد الروح والابل والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرائب احوال يشاهد وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى … والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية **قوله** الفصل الثاني في العقل احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا ذاتا وفعلا وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اي الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو ممتنع اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمها على نفسه فحاصل الحاصل ان الامر مجموع من الاولوية الابداع للمعلول الثاني وما ذكر الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح للعلية مفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثير عنه وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فاما ظاهرا واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا هذا خلف ثم ان الجسم الاول فيتقدم نفسه على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كانت مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الآخر وتحويجها جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان فاعل الجسم الاول جزءه وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب ولا يخفى ما في الوجهين من منع بعض المقدمات اذ لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بتوسط الارادات ولئن سلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بتوسطها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر عنه نفسا او مادة او صورة ثم تصدر بواسطة البدن او الجزء الآخر للجسم ولا نسلم امتناع جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا

تعلقا المدبر ابدانها جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا او اعدادا لا يجوز ان يكون الصادر الاول منفصلا فعله الا المادي دون
الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان منها نفس او منها جميعا كان منها غير العقل والنفس فلا يتم
المطـ قوله الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه لو ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب بها محسوس
او معقول والاول بطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك
مح لانه بسيط متشابه الاحوال لا يعرض حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا وذلك المط معشوق
لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بعصمه محبة مفرطة من العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل حالة او
نيل صفاته او نيل نسبة احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان يكون الحاصلة
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو مح لانها علة وجود الزمان وايضا ان لاتيان اصلا فلا يدرس الحالة عن الحصول
ما هو شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المح وان نيل الصفة مح لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب
لنيل نسبة بالمعشوق ولا يجوز ان نسبها معا او الا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل نسبها غير مستقر الحصول بل يحصل بعض
منه ويحصل آخر ويجب ان ينحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا ان بنا نوعه والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول
تشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية بلا يلزم الحركة فيكون المعشوق موجودا مستغنيا بصفات
كمال غير متناهية يحركها الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمعشوق الذي
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل ولا يزال وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر وينحفظ كمال تشبهها بتعاقب الافراد
الفلك يتقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب اذ لا لزم تخلف الحركات فتعين ان
يكون عقلا وتثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها والا لزم ان
طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او لنسبة به او غير ذلك ولا نسلم ان حالة الشهوة والغضب
على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزاء الافلاك الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم سلب ذات المعشوق او حالة حصول
الناس ولا من نيلها انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حالة امرا غير قار ينحفظ نوعه بتعاقب
الافراد كما في كثير من النسب ولا نسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك
على الاجماع دون التعاقب ويعني منع وان امكن دفعه لكن لا يتم المط الا بدفع الكل قوله المبحث الخامس
في احوالها سائر احكام متفرع على اثبات العقول المجردة فهاهنا مباحث منها انها ليست اقل من عشرة وانما قال ذلك
لا لعلم بعدد اسبوعي كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في السبعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك
الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر
امره وسبيه بنوعه لا لعلم كنهه الاسم وجه وانما يعتبر عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر الفلك ونفس وعقل وهكذا
الى الاخر فيكون التسعة انما هي تسعة والاول المصدر هو العاشر الذي هو العقل الاخير يدبر امر عالم العناصر
بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من حدوث الاوضاع الفلكية والمراد تدبير العقول التأثير وافاضة الكمالات
لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها الصور والاعراض وتتعلق
بها كالنفوس والعقول مبرات عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا

بحسب

بحسب المواد وما يكسبها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا لمادة ينالها
من الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة
بماهياتها عند ذواتها المجردة ومرجع العقل او لا تصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما الغير فلانها مجردة
وكل مجرد يمكن ان يعقل ببراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن العقل وكل ما يمكن ان يعقل وانه يمكن ان
يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متنافية بل متساوية وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره امكن
من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصوله في جوهر العاقل لان ذلك متاخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله
فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرد لسائر الكليات بالمعقولية حصول المجرد في الاعيان فيصح
تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون
عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم ان كل جنبيه بالبناء على التفريع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى الاسم
قوله وانها مبادي بعض من احوال العقول انها مبادي لكمالات النفوس الفلكية على ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل
لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة الى
لا تتناهى وحصولها منه ذلك الفيض وتأثيره تأثيرا غير متناه على سبيل الواسطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما
يتعلق بالاجسام فالم يكن مستمدا من مبدا عقلي غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في معقولاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو
كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه بطلبها واذا اعرضنا عنه بجانب الحس المحجب عن الصور العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي
بها صورة تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال وكذا التمثيل وربما يمثل فيها غير تلك الصورة على حسب الحاذي بها فكذا النفس اذا اعرضت
بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبداء النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون
من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواجب المحض ولا ان يكون من الاجسام
واحوالها لانها انما يفعل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له والا من النفوس لان الكلام في المبداء القريب الذي
يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا تبين ان المبداء القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو
الواجب ولا الجسم واجزائه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما يفعل بواسطة الجسم فتعين العقل والحق
ضعف بعض المقدمات واشاؤتها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد قوله كما علم ان الى ما هو الا لا شيء في تر تيب
الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام من العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك
ان له وجودا وامكانا لذاته ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه فلك الشاد الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك
الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده لعلته عقل وباعتبار علمه بعلته نفس واعلم انه لما ثبت عندهم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي صعب عليهم ذكر طريق صدور الكثير عن الواحد مع انه اصل راسخ في نظرهم من غير قطع به
ولم يجعلوا الوجود والامكان وكذا ذكر علة مستقلة بل اعتبارات وجهات يختلف بها احوال العلة الموصوفة على ما قال

مع الشفاء بحيث لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذوات واجناس سببها كثرة اضافية ليست في اول وجودها وافضلها مبدا لا ثوانيها
بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذلك
شيء او بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذواته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلول الاول ثم المعقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها فان كلا منها مع لوازمه عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي
سلسلة العقول الى ما يكون مبدا الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل لها من
الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير
فما لم يعقل ثبوت الغير فيها كان وجودا ولم يعطوا ان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث
او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدا فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبالجملة فمع اعتراف
الاول ان الوجوب والوجود والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح جزءا من العلة الموجدة وان كانت
وجودية متحققة فهذا صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل
متعلقة بالوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكروا ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا اساس له فلا ينحصر العقول في عدد فضلا
عن العشر الثالث ان جهات استناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان استناد فلك الثوابت
مع كثرة ما فيه الى العقل الثاني باعتبار جهاته قول بصدور الكثير عن الواحد وكذا استناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير
الخامس انه لو كانت الجهات المعدودة الاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز استناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
والاضافات السادس انه لو كان العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك فان الاجود
عنه فلك وعقل ونفس جائزة في جانب الاسفل ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور
الفلك الاعظم عن صدور عقول كثيرة ولا يصح الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك
مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدا واعترفوا بانه يحتمل ان يكون من الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك
كثيرة وان يكون لكل من الثوابت فلك وهذا الاخير ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد يشتمل على وجوه
آخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي كثير نفع في المطالب العلمية قوله المبحث الثالث جعل هذا من مباحث العقول نظرا
الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير
والمتكلمون من الفلاسفة بالجن والشياطين من القوى المتخيلة في ابدان الانسان من حيث يستعملها في الاعمال التي لا تعطيها جوهرها
عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية
بعد مفارقتها عن الابدان وقطع علاقتها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت باعثة على الشرور والقبائح
معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه
اجماع الآراء ونطق به كلام الله وكلام الانبياء عم وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء
فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية قوله وزعموا ان لكل فلك روحا سبر الا ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات
من ان لكل فلك روحا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش الذي هو الفلك الاعظم روح يسمى في الشرع بما ليس في جوفه يسمى
بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باعضاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان

والناموس المستعد وهو اعوانه وخدامه بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا ساير الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس
تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمعادن والعمارات وانواع النباتات والحيوانات
وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة
فكما يثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى الطباع
التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد وردت الاخبار
الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عم اطت السماء وحق لها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع قوله وذهب اكثر
الكتاب والسنة وهو قول الاكثر من ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار
وهم لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر
منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب
المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشياطين وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب
على الشياطين عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من
غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى
الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين
بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ويكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت
الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من
الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرها من الحيوانات الملائكة
كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظونه خصوصا
المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات
وما اشبه ذلك قوله ورد بعض ان يكتسوا اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين
ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كساير المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة
اللطيف بحيث لا يحجب رؤية الممتزج يلزم ان لا يبدو اصلا وان يمزق ابدانهم ويحلل تراكيبهم ادنى سبب واللازم باطل لما تواتر
من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول
في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة
كما في ساير الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باسناد الممكنات
الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظهم عن الفساد والانحلال وتركيبهم

اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا بالاجسام الكثيفة التي تنزل اليها او الكثايف لهم مظهرا او ان يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث يحفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وساير اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها او يأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر والجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى السخافة دون رقة القوام فلا اظلام ما يحكى عنهم من التصرف في المنافذ الضيقة والظهور باشكال مختلفة وصور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك **قوله** خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء وينسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر عنده مظاهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا افسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات بصور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوى وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم المادة وهو ظاهر ولا من العقل لكونها ذوات مقدار فلا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين **قوله المقصد الخامس في الالهيات** اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله وتفاريعها واسمائه فلهذا جعل المقصد سبعة فصول الاول منها في تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته مخالف لساير الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو ممتنع او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو ممتنع واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على

امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجود موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون شيء من الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق وتوهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وهو انه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو ممتنع وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن لكل ممكن مستند الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا اجزاءها فيها بل خارجة عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اي المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي يستجمع جميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول الجزء الآخر لان التقدير ان كل جزء يفرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء يفرض كونه مستقلا بفاعليته فكل المجموع فعلية اولى بذلك لكونه اقوم واكثر تأثيرا او اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد للمجموع الممكن من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحوادث المعاقبة في آن حدوثها ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وتقدمها عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج فهو اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلا مساعدة بالجملة

على الواجب هو الوضع الدفع وكما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث والحكم معه على ان الطرف متعلق بالاتباع
وقد سبق مثل ذلك قوله المبحث الثالث قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين ومنها ما يشير الى وجوه اقناعية دالة كونه
من المشهورات التي يألف فيها احد ممن يعتد به الا الجمهور وفي اثباتها مع تنظيم المطالب العالية بيان وكذا انه لا اشكال اجراؤ
وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها واحوالها
وقد صح الاستدلال بوجودها وصفاتها الا انها لوجودها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيتأتى اربع طرق من الساعة يلي الجمهور
واشير اليها في الكريم ثمانين موضعا من كتاب الله كقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات
لقوم يعقلون وكقوله ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم وكقوله الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير
ذلك من مواضع الاشارة الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة
بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات
والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار
الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون
الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جسما او جسمانيا من جملة الممكنات دون الواجب
قلنا الجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء
ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يتأدى الظن بحيث يفضي
الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فالنفس
اولى بان يكون قادرا حكيما والا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب متعبدا
صريحا في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات بعد من لم
يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه سابقا لكل عند اصطلاح الوقائع في المخلوقات مذكور في بعض
المواضع من التنزيل كقوله فاخاف ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه يعترف بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور المعترفين
بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب الشهادة الا بالاستدلالات المبنية على ما نقل من الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام
على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وحاصله ان الملاحظة وجود الصانع لا يفيد انه لا صانع للعالم
ولا يفيد انه ليس بموجب ولا معدوم بل واسطة بل يفيد انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوجوب والكثرة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها حاصله انه لا موجب ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان
بين البطلان قوله المبحث الثالث الحق ان الواجب يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن
الآخر بخصوصية بمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي ثم يشارك ذاته ذات الممكنات يعني ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به

صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق
الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن
الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل الا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة
على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز
باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تكون
بالذات هي علة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين
القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة
لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قوله المبحث الرابع هو من مطالب هذا الباب لان الصانع ازلي وابدي ولا حاجة اليه
بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا وتوقف المتكلمين لا اقتصروا في البيان
على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا
لكان له محدث وتسلسل وبالتقسيم الاولة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الباري من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع
عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك
الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر
وبحسب الجزئيات بان يكون للوجود واجبين او اكثر ويستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى
الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له وحاجته وبان كل جزء اما
ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر
فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب والا لا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك
ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك
مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب
نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها او بغيرها لم يكن واجبا واذا علل بها يلزم تقدمها بنفسه لان العلة
متقدم على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والمايعة مع الخصوصية
مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها يكون معللة بالماهية او بما يقوم بها في الصفات
وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ما لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود
وهذا صحيح الا بجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا
بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لاحتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
فلذا جعل في المتن دليلا برأسه الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ضروري لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا اذ يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تحقق بلا وجوب وان كان

بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوه
والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زايدا وان جعل التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه ولو كان التعين والوجوب
بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر قوله
الوجه الرابع مشهور فيما بين طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان وصفتان لاجل الصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة
وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناعه وكذا اما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المح او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المح لانا نقول الاول بط للزوم عجزهما
ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان المفروض استقلال كل
منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان متصفان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر
من ارادة ضده او لا والكل محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين
او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه لان ارادة الضد
والمقدورات كلها بنسبة سوى هذا فانا نقول ربما يمتنع قيل لا نم ان مخالفة احدهما للآخر في ارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم
القدرة عليها عجزا ولكن ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط كالكون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب
ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد
في حيزين فكذا هيهنا الممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما بمعنى ان لزوم المح انما هو من وجود الالهين فان قيل
كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة
نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد ايضا اذا تعلق قدرته بمقدور فانه لا يبقى
قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه
الاشارة بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الآخران فلما مر
وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل من
صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر
الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتيب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا
لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فمابه التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية

ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو مح الوجه الثامن ان
الواحد كاف والاول دليل على الثاني بصحة نفسه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود بحضرتنا غير الذي كان بالامس
ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا
دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه واما الواحد فقد قام عليه الدليل فيما
لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل لما زال وهو بط لانه لا يلزم انتفاء الدليل المؤثر بل لا يجوز
عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي شركة اثنائية ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية
لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم بط لما سبق من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه
الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على التوحيد فانه يجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع
الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم
الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتات اثبات البعثة
والرسالة ليس بشي لان غاية استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط
عدم التفرقة بين ثبوت الشي والعلم به قوله خاتمة ضمة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع
لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم والمابعض عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة
دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض
والاجسام ثم تفويضهم تدبير شرط العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره و
تمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويضهم تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك فهدموا التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير اما المعتزلة انما يخالفون في نفي تعدد القديم واهل
السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية
القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هي مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات
هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ
الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا او شريرا وهو مح والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من
غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير بمعنى
فيمن غلب شره ويعترض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير او ان جعل
ابعاده خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليجعل
خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وشريرا ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما
الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد وعند الله
مقربة اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تاويلات
بالملة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم

ثم ينبوا الكلام فيها بما يناسب ذكر الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات التي هي الاثار لا يوجد الا احيانا في
ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله جسم
على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا في غاية الحسن وتنزيهها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم
من هو كامل المرتبة عند الله اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله
لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرا التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى ولا يبعد ان يرد
في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدا والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والاكرام وبهذا نقل في الانجيل ايضا ذكر ذلك في حق الامة
ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة
شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب
من اجزاء عقلية من الجنس والفصل وخارجية من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية من الابعاض وكل مركب
محتاج الى جزئه والاحتياج من الممكن لا واجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يقوم به ولا جوهر لان
معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجودها زائدا عليها والواجب ليس كذلك كما
سبق ولا في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او الفراغ الذي يشغله الجسم
والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم او الجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا الفقهاء
منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر في نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء والعرض اسم لما يستحيل بقائه
وان كان بمعنى ان الشيء هو ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس
من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي
محكم الاصل جيد الصنعة ويقال الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب
ومن ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني
ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم ثم ان الضدين
قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته الى
مخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان المخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما تقرر في تناهي الابعاد فيكون متشكلا
لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو ممتنع او على البعض دون البعض فيحتاج الى مخصص
فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول
صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص تتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام
فانها قد يكون حسنا والا قدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز
بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج الحال في الغير
ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا

والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان وبهذا التوجيه علم ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب
في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا يليق كالقاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله واما الحق المعنوي فان اطلاق
الجسم بمعنى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه
وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء وقد سمعت من كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب
وفي كلام ابن كمونة ان الله تعالى اصدق الذوات اصدق الجواهر وبمثل هذا لا ينبغي ان يجترأ على ذكره والاعلى اطلاق الجسم عليه
بمعنى الموجود لا سيما المعدوم اذن الشارع واما على الاطلاق ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى
من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما سبق واما القائلون بجسمية الحيز والجهة فقد تمسكوا في مذهبهم على قصقاقيا وجهية
كما وجه يستلزمونها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود اما جسم او حال في جسم والواجب
يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان
يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المقدمات
وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس ترديدها بين الشيء ونقيضه او ما يساوي نقيضه واطبق اكثر العقلاء
على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في التقسيمين
انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم وقوى الفرق بينه على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشبه بالاوليات واما
الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى
وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله
الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله ان الله
ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى
يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية
فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف
على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او يأول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب
التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف على الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق
نفي الحيز والجهة فما بال الكتب المنزلة والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها
تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد
في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان
والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى
يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه
وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس
من جهة اعتقادهم ان الله في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء ومنها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قوله

تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصور والالوان والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال وانكر الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور سلبية وهو مدرك لها فيتبهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم القادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وامتنع من ذلك امتناع الملاحدة من اطلاق اسم الموجود عليه ولكن الامتناع عن اطلاق المائية مذهب كثير من المتكلمين لان معناه ما جانسه يعلم الشيء اي ما هو اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان لله مائية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل والخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سالنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فاسمه الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما مائيته فهو متعال عن المثال والجنس **قوله** المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب [illegible] واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلولا استراحة كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ويفضي الى الانقسام وهو من حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك فيفتقر الى المحل ويلزم امكانه وتقدم بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا وان امتنع جوازه فيكون غنيا عن المحل والى ركب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل والحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا وجوب اللوازم والاثار وعند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه لذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من المستغني بالذات كذلك والا [illegible] وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وتقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات فيلزم امكانه وتقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله [illegible] بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج [illegible] الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى اختصاصها بها الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وهذا باطل

بالضرورة

بالضرورة واعترض السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين جاز حلوله في اصغر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع **قوله** والقول بالحلول ينبغي كما دلت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لامتناع انتقال الصفة عن الذات [illegible] ينسب اليها او كلام الى النصارى في هذا الاصل ثم انه حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد و المخالفون منهم ثلاثة نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون [illegible] بالجوهر العام [illegible] بالاقنوم والصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة [illegible] الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى عليه السلام وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده رضي الله عنهم الذين هم خير البرية والعالم في الكمالات العلمية والعملية فلذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الراسين غني عن البيان وههنا مذهبان اخران يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال او تعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طور وراء طور العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد **قوله** المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد ما لم يكن ككونه قبل العالم ومعه ورازقا لزيد الميت ورازقا لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين على ما سيجيء تحقيقه وبهذا يندفع ما ذكره الامام

الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلانهم زعموا ان
الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود ومبصرا للصورة وسامعا للصوت بعد ما لم يكن كذلك واما
المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما تجدد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما تجدد من الاصوات والالوان
وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان له اضافة الى ما حدث ثم فني
بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجوب كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع ومن الشبهة
من الحمق ان تمسك المجوزين بلا تكون واردا في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم
والحادث او الحاجة فيعد القدم اعني كونها غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ما هو
الصفة القديمة الى لغة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان
يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثاني المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه
قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال
واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال او نقول
بان يتصف ابدا بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما هو رأي الحكماء
في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون لاشتراط حصول الكمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا ولئن سلم ان المقدمة
اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب
على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون
ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على القديم محال واعترض بانه ان اريد بالتغير محو والانتقال
من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا تبدلها كل بانقضاء
الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث
ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لامتنع انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث الا جواز الاتصاف في الازل
على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية
جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله الايجاد والعالم متحققة في الازل بخلاف قابلية الايجاد والعالم في الازل
اذ يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وتحقيق الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده
في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم والملازمة
للخصم على وجهين اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع بالحادث
ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان الازلية

القابلية

الصفات الوجودية

القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا
حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث لان اطلاقهما على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به
فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه
امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق
الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا وليس بجوهر وليس
في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم الاول والآخر والقابض والباسط
والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية
زائدة على الذات فهو عالم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها
غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وشنع الخصوم بلزوم القول
بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انه لا يوصف بكونها اعراضا
وقد انتفى القول باثبات الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين
بها الصفاتية ثم اختلف عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر بنفسه وقيل بذاته وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا بنفسه
ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال فانه قال في المطالب العالية انهم
المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك
امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة يوجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق
هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة وعلى التقديرين يكون هناك امور حقيقية واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المخصوصة
المسماة بالعالمية وندعي انها امور زائدة على الذات موجودة فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات فان من عرف
بكونه عالما يمكنه من هذه النسبة اولا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح
منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان
كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لم يوصف بثبوته الا بعد ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين
لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بالايجاد واسناد الموصوف على كونه عالما قادرا **قوله** لنا وجوه الاول طريقة
القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد اولا من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب
الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من
قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما

وهذا احتج به المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون من الاحكام فان الشاهد معللة بالصفات
كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين ثم تتوجه ما قيل ان من الاحكام انما يعلل في الشاهد لجواز ان لا يعلل في الغائب لوجوبها وان
من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر ومن الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول
واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات لانه اشتق ما علل بها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته ان لا يعلل الا بالواجب والجائز
وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث
كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك لو صح لكان ان الله تع عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير
آخر ان الله تع معلوم وكل شيء له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون
علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا
بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي
من غير تغاير اصلا لانها كلها نفس الذات فيبطل قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان التقدير انها كانت نفس الذات
كانت الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك
بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد وحيا قادرا
سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وخامسها صحة الكفر بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفي
في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى
وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا يرى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان
مفيد ومما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم
والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت
نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها
مع البعض متمايزة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات علما بل عالما ومن حيث
التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى حمل ان الذات
متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تغاير الاعتبارات بعضها عن بعض من غير تكثر
في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة واحد
لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكونها الواحد
نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر بحسب الكلام في ماخذ الاشتقاق لنفي العلم والقدرة ولانه لابد ان يكون معنى وراء
الذات لا نفس ولا يبعد كل تسمية بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الوجوب
والامكان بل من المعاني الحقيقية فلابد من القول اما بكونها نفس الذات فيعود المحذور ووراء الذات فيثبت المطلوب واتفاق من
العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يحصل بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق
الذات بامر فلا بد له التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل
انه لا نزاع لاحد في انه تع عالم حي قادر ونحو ذلك ومن الالفاظ المسماة اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات

ما اخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو
عنها نقص ونقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين
كونها معاني وراء الذات والمعتزلة يحاولون الكلام شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون ذلك بل يتحاشون بنفي الصفات
ويقدرون اثباتها من الجهالات الموجبة للضلالات والنصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تع انزله بعلمه
وقوله تع فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه العلم لا بمعنى متقاربا للعلم ليلزم كون العلم منزلا مع بعد تاويله وكقوله
تع ان القوة لله وقوله تع هو الرزاق ذو القوة المتين قوله تمسك المخالف يوصف للقائلين بنفي الصفات بشبه بعضها
على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة ممالاحد الطريقين
حفظا لنا ولم يصير هذا المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة
زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا يقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض
العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله بطريق الايجاب
لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون العلة مثلا موجبة لقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مبدا
او موجبا انما هو غير صفاته واما الاسماء والصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو
الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يمكن ان يحمل مثل المخصصات في الاحكام العقلية بعيد جدا فتم صفاته على تقدير
تحققها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا له لامتناع استناد الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل
لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وان خالف النزاع في الاكثر الممكنات عند
الفلاسفة اثر للغير وان كان بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالوسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة
ان لم يكن كمالا لا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا
واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون على الشيء يكون غيره بل صفاته تع لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة
اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل
عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب
الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالم الذات بخلاف عالميتنا فانها جايزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا
وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس يمنع كونها واجبة الوجود لذاتها يمتنع تعليلها بل غايته امتناع
خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة قائمة بالذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى
لنفاة الصفات من المليين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها
من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او شرايط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد
القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم
او هما ذاتان ليس احدهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
في هذا التفسير بذلك فان قيل صاحب التبصرة اكثر تغيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشر

مع الواحد ورد لدفع ذلك بانه لا يعقل احد يكون الجزء غير الكل الا بعض من الحادث من المعتزلة وعدّ هذا من جهالاته لان العشرة
اسم للمجموع فتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا انه قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغيران اثنان والاثنين ليس
بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية
سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الائمة
على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات
فظهر ان القول بالتعدد لا يستلزم القول بالتغاير فقوله ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول
بازلية الصفات لا يستلزم القول بتعدد القدماء لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم
ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل المراد القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها
غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ان كفر ... الصفات بل الذوات خاصة الا ترى ان القوم
بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم الثلاثة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال ودل سبحانه على ذلك
وكفرهم بقوله وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة
ثلثة فاين هذا من القول بانه واحد له صفات كما نطق بها كتابه قوله واما التمسك ... ارشاد الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى
انه لو كان موصوفا بصفات قايمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء
والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن
حقيقته اذ به يعرف تميزه عمن عداه فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم
النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل عليها من الصفات لان الادلة
العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق من اراد الجواب
منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز عليه تعالى محال وكذا قيام الصفات به
والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مراد كم باتصافه بالاحوال والاحكام قوله والقوم النزاع ايضا (?) من
الشبه القوية في هذا الباب وان كانت متقدمة النزاعية الاحقيقة انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم
يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل من الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة
بل استمرار الوجود ومنهم من جوزه غير المتحيز قيام المعنى وان الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض
لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما تابعان للجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته
باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فنا وعليه احتمال اتصافه بالبقاء
ضروري فلا يفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره وهذا مذهب
الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء
لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا تتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم شاملا (?)

حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة
باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء
ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا بالكون والكون يكون كاينا بنفسه جاز حصول ما قيس بقاء واحد لان احدهما كان قايما بالاخر فلم
يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول معنى كمن تحركه والسودين بسواد واحد قال فصل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو
علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك فههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة
باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا
بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة
للذات وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع
بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلمه هو نفسه وقادرا بقدرة هي نفسه باقيا
ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود مختلفا بحسب المفهوم والاعتبار قوله ولهم في نفي القدرة
تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لكان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفي بيان
الملازمة من وجهين احدهما ان عموم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو
كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح
لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع
ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها مثل التقدير من المخالفة والجواب انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
بل يجوز ان يكون معللا بعلل مختلفة او لا نسلم اشتراك المختلفات في لازم واحد ومنها لا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق
الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرا لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد
ولا يشمل قدرة الباري ولو نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان يتفرد بخصوصيه
لا يوجد في شيء منها فيصلح بها لخلق الاجسام دونها قوله وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجهين الاول انه لو كان كذلك
لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بالشيء المخصوص تعلق به علمه لكان كلا منهما
على وجه واحد هو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم لكان عالميته
وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه
واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز
اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على راي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم
بما لا نهاية له فيه والعلم الواحد لا يتعلق الا بالمعلوم الواحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن
علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قايما مقام العلوم المختلفة والشاهد للقطع بان علمنا بالسواد يخالف علمنا
بالبياض ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل يقوم
الذات مقام الكل فيلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية
علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا لما هو مراد من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات

غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى
غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا
يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه تعالى مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث
لو كان الباري عالما لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه عاما مع المعارضة
بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر قوله البحث الثاني في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وقد
معناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي
بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك
اصلا ولا يتصور انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وتمثيل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الاعتقاد
وهو العلم او الظن او الاعتقاد التي في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة والاضافة انها
لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر بل بظن المنفعة مصلحة فيتقدم على الفعل ثم الاصل المعقول عليه في اثبات قادرية الباري تعالى انه
صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب اذ الايجاب يلزم تخلف المعلول عن
تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا
واسطة وذلك بان يثبت انه تعالى قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون
موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما اتفقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون
جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث النفس بيان استحالة وجود ما لا نهاية
له مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين حصول حوادث لا نهاية لاعدادها على
التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينقطع بالواحد على اثرنا الواحد ما تعنت عنه النهاية كالدورات الكثيرة
قبل من الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وهو الذي قبل
ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى
وهذا كما لو قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم
شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة
فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية قال تعالى وقد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما
ذكر في المواقف من انه لو لم يكن فاعلا بالقدرة لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان
لم يوجد حادث اصلا فهو الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى
فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لا يقال هذا ايضا تقرير الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة
اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه تنتهي الحوادث والتالي في كل من الاوليين عين المقدم ولهذا
عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على
شرط حادث نقل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال مبني على التقديرين لا يتم الا ان
بين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام الحوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى او تبيين في الحادث اليومي انه لا يستند الا حادث

مسبوق بآخر الى لا نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك كله لتبيين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحال
المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم موجب يحدثه يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب
فلا يلزم التخلف ولا التسلسل او لا يثبت قديم موجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم
في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من
التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال قوله ولتحقق من الاولى ههنا بعد التنبيه على اصل الباب يريد
ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب
لزم كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل علة موجبة للحادث او لا فيلزم
ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد سبق بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما
بواسطة حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد سبق بطلانه الثالث اختصاص الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص
فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل فلا بد ان يكون مستقل الكلام الى
اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر مختار يفعل بالارادة لان نسبة الموجب الى الكل على السواء
وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه يعني ان يدل ارتفاعه
على ارتفاعه لان العالم يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع
الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص
الكواكب والاقطاب بما لها لو لم يكن لقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط
على السواء السادس ان فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا
خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء
البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد تمسك
في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحياة ونحو
ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه
من لطائف الصنع وكمال الاتقان والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وضعف الوجوه لا يخفى على ما احتمال اشتراط السنة الاول كما
لا يخفى على المتأمل فما في المواقف على قواعد الفلاسفة واما الثاني فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات
وهم يمنعون الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه تردد واما الثالث فلانه فرع جواز اتصافه
بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما ينازع فيها واما الرابع فلا يبتني على ان
ما شاهد من آثار السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة الا بمعنى معلولاته على ما زعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق
غير ناظر في ذاته الضلال انما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال قوله تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان
الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته بايجاد مقدوره ان المساوي بالنظر الى نفس القدرة

دون الآخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات
الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلانه لو افتقر تعلق
القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها واختيار الجائع احد الرغيفين
والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما ذكر في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها واما الثانية فلانه لو لم يفتقر
الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المعنى انه ذكر جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر
احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق القدرة
والارادة بالحادث والعالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام
الى تعلقهما بالحدوث وذلك التعلق وتسلسل في التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق
القدرة والارادة في الازل باتحاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير
افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث
ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك
لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر
بدون المؤثر وحاصل هذا الدليل انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار
فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء ترك
بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة و
الارادة لان معناه التأثير وصيف لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل الا ان شاء
ان لا يوجد الشيء لم يوجده وان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا تم انتحاله وكذا على المستحيل هذا ان شاء
فعل العدم وهذان الوجهان ينفيان كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد
ما قال الحكماء الوصف الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان
الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم انه
الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون بطريق الاولوية
اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب السادس ان الباري لو كان قادرا مختارا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان الشيء ان كان ممتنعا في الازل ثم صار ممكنا
فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر ينفي امكان
الاستناد الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة لانه يجوز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
في الازل نظرا الى وصف الاستناد الى القادر كالحادث فانه ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر كما في الازل
بل ما هو ازلي بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا يلزم استحالته السابع ان اثر البارئ اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان علم
في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل

والثاني

والثاني بل ليما علما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله فاتحة قدرته اي
غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة استعدادية تنتهي الى حد وفناء او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التوجيه
واما بمعنى انها لا تتغير بحيث يمتنع تعلقها فلان ولم يخبر ويتفق والان كثير من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وفي معنى ما قيل
غير متناهية لا نهاية له بحسب العدد والامكان ولان المعنى للقادرية هو الذات والمرجح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما ويمكن
استدلوا على شمول قدرته بانه لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولا توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة
او بمانع عنه ووجود وجه المعنى والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليحقق البعض
شرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته نحو والله
على كل شيء قدير قوله وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرته طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشر
من تعلق الاجسام الموذية وانما القادر عليه فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت
ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له
لجاز صدورها عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب
لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم
الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالته وقوعه قال في المحصل
وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب انه لا ينتقل من الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد اذ لو حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم يتمايز الحركتان وذلك
لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف
اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث والاقتصار على شمول المعصية
ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع
قلنا لا نم انه كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه
حركات وسكنات ويلحقه من الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فلا يتفاوت الا في
التمايز ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع
اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عنه بانه منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة ويصح ان شاء الله ولو سلم فانما
يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة من الاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم الح
وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي اثنين يجذبه احدهما حال دفع الاخر فان
الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر قوله واما شمول قدرته فما من الاسلاف كان في شمول قدرته بمعنى كونه قادرا على
كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فهو محل الا انه لم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا اتفاق اسلاف اهل السنة من
يجيء بها مجرام ممن لا يقول بكونه فاعلا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة
وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن

اى الى انه ممكن مستند حتى ينتهى الى الواجب وهو يقتضى شمول قدرته بما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته
وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وتعليل ما مر وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة
اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير
ذلك من الجواهر والاعراض الثانى ولعل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه متعلق به ايضا فلو فرضنا تعلق
الارادتين به معا فوقوعه اما باحد القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلم من المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى جاذب
ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص ثم يرد عليه ان تعلق ارادة الكل فيقع بهما ويتحلل
قدرة العبد الثالث وهو المتمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرته تعالى وارادته بعدمه وكذا الشئ اى حال
ايجاد الغير حركة الشئ لحركة جسم وتسكينه فى زمان بعينه فان وقع الامران يلزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لزم عجز القادر
وتخلف المعلول عن علته وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت الايجاب مع
تحقق قدرته الكاملة انها اشتمل ان كثر ما يحتاج اليه هذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة التقدير اليه على السواء الا ان يقول
بل معناه انها اقوى واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها قوله وخالفت الفلاسفة القول بانها لا مؤثر الا الواجب
سوى انه يوهم مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالفت فيه الفرق من المليين وغيرهم فمذهب
الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الترتيب المعلولات مستندا
بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول وبحركاتها نفوس والهيولى تبعض من المبادى او الصور او القوى بتوسط الافلاك
وللافعال المعدنيات صورها النوعية وللافعال النباتات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات
وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندا الى الافلاك والكواكب
بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم هو الدوران اى ترتب من الحوادث على ما من
الاحوال وجودا او عدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا ومعلولات معاونة او لنحو ذلك كيف وكثيرا ما
يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب واستطام حركاتها
على نهج واحد وهو مبنى على ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل
والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستند الى امتزاج العناصر والقوى
والكيفيات الحاصلة بالتركيب والظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لم يعرف مذهب
المنجمين فى مساوى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا او مختارا احد لكل منهما مؤثرة
من الملى الغير الاشاعرة من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية
للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال الاختيارية قال المحقق العلامة المعتزلة لا يقولون بالقدرة مطلقا لعمومهم ككافة المعتزلة يتحولون بها
فلتعلم المراد بالقدرة منهما القادر به كونه قادرا والاختلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا الفلاسفة لكن يلزم الامامية ان الايجاب على ما علم ان القادر هو الذى يصح ان يصدر
عنه الفعل وان لا يصدر ومعنى الصحة هو القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضمام وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اصحابنا بعد حصول الفعل
داراه ابدى علم فاعله وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلا الكلام فى تجدد الصانع موجبا بالذات لا لكن ان يجعل قدرته ما التقدير الا ان لا يفعل او يمتنع قوله

المبحث الثالث فى انه تعالى عالم اتفق عليه جمهور العقلاء وهو المشهور من اقوال المتكلمين وعمدتهم الاول انه فاعل فعلا
محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وتنبيه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن
معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام يحار فيه العقول
والافهام ولا تفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية
وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف لطارق الى العالم الروحانيات
من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه
بمعنى ان هذه الآثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح
فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فيجوز آثار المؤثر من غير
العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد يستدل من العقلاء عجائب خلقة الحيوان وبكثرة تفاصيل الاعضاء الى من علومه العقول
سيما المعتوه فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل
بان مثل ذلك لا يصدر الا عن عالم ضرورة لا سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال انه لا يكفى الخلق مع التمنع
بالتكرر والتكثر وبانه يكفى او اساس بمضادات القصد التى انه فاعل اى حاصل بالقصد والاختيار لا ما يقصر عن ذلك الا مع العلم المقصود
فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى الكتب مسطور وعجائب الحكمة مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم انها ليست من اولى
هذه الآثار هو من الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى به الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالما بذلك او يلهمها هذا العلم
حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا
صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب البارى موجودا استند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان الفاعل للكل
الموجود والخالق للعلم والقدرة فيه يكون اولى بهما فعلا محكما بل ذلك حكم فيكون فاعله عالما والاتم الا بيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات
من غير قصد لا يحصل مع العلم فرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب ولتحكم الى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور واجاب بمنع التوقف
فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا كلام من تحقيق وصنعه
الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة لوجوده من استدلالهم على علم البارى وعمدتهم الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى كما هو كل مجرد
عاقل اى عالم بالكليات بما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد
بريئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك يحتاج الى عمل يجعله بحيث يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة التعقل العاقل لا
لا من جهته هو وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل الا

قوله فيه بحث اذ يمكن لنا ان نمنع ذلك السؤال من غير توسط القدرة فان يقال لا يجوز ان يوجب البارى موجودا استند اليه تلك الافعال بعد ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون عالما او عاجزا ودفعه باطل فى بين ضرورة ما سوى الله تعالى وصفاته ولكن ايضا باطل لانا استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام مبطلا للفاعل قاطعيته لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا اثبتنا بهذا الكلام بطلانا لا يجعل قادرية من مقدمات الدليل فهو ذاته

حصول فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه ممنوع فان المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزم امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره والحاصل انه يصح للمجرد وجب
ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا يخفى ما في ضعف بعض المقدمات وفيه انه لو صح لزم مصاحبة
المجرد للمعقول في الوجود تعقل لهما لكن ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات التالي انه عالم بذاته لا يخلو عن تعقل المجرد
ذاته سوى حضورها لذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف
في اثبات كونه عالما بذاته الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات كلها فيكون عالما بالمعلول الذي هو
العلة عالم بذي المبدأ الى المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعكس ومن لا يعقل لزوم المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه
من المعلولات كلها معنى لوازم الذات واعترض بان الانسان يعلم الذات وان كان مبدأ وبطلان الثبوت لا يجب ان يكون الانسان عالما بلوازم من تعقل الاول
تعقله كتساوي الزوايا بالثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب لم يلزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الانتقال من الانتقال
الى اللازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك قوله قيل العلم بذاته العاقل لو
بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجوه احدها انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة ولا بد لها
كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه ولان
العلم بالمعلوم غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بشيء مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم وفي الارتسام
ولان مغايرة ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيها ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون
ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو ممتنع واجيب عن الوجه الاول
اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا لما سبق في بحث العلم الا ان ذلك
التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور والتغاير والتحقيق بعلمنا بانفسنا
لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالما من جهة معلوما من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير
توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالتغاير ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة بان يكون
العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات
وتحقيقه على ما حكي عن بعض المتأخرين ان حصول الاشياء لحضور الفاعل وحكم بالوجوب حصول الصور المعقولة لنا بحصول القابل وحكم بالامكان
ومع ذلك حكي عليه بقي عن صور اخرى تعلمها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وسوال الشيء الخارجي ممنوع ولم
فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها كما تعقل ذلك الشيء بها لكونك تعقلها ايضا بعينها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه وليس لك ان تكون محلا لتلك الصور شرطا في التعقل بل ليس لك تعقل وليس
بدون حلولها فيك المعتبر حصول الصورة له حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل لها وان كانت
من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع كون استحالة الواحد قابلا
وفاعلا قوله خاتمة علم الله غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فكمثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة
لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات

اما لو اسقط المتن اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة وللمعلوم امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو ممتنع لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته بمنافاته
الوجوب والغنى المطلق والحجة المعول ذهن شمول علمهم من قال يسمع علمه بعلمه والا اتصافه بالانتفاء من عدد من العلوم وهو ممتنع لان كل
ما هو موجود بالفعل فهو يتساوى على ما هو مثل الاوجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم
الجائز عليه جهل ونقص وهو منزه لا يتصف بالحوادث ونقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يتناهى علمه ذاته وكونه
فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم فلان الصورة المساوية الاخر
المتغايرين تغاير الصورتين المساوية للمتغايرين الآخرين ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم الكثرة واللزوم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما لا لكنه معلوما في الواقع لا فرضا
على تقدير مبدأ المجهول لا يوجب انتفاء الحكم على ان مغاير العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم ترتب الاعيان الخارجية
فضلا عن لا تناهيها وبهذا اندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بغير ذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور
غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما الاول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم بحسب كونه معلوما
ظاهر لا يخفى من غير المتناهي بمتاز لان التمييز عنه بالتي منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلا يلزم صفات غير متناهية من العلوم المفرقة
من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير
يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه
واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا الا ان تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بانا
وبهذا ينتفي الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع ليعد متميزا عنه وقد يجاب بانه تميز المعلوم
انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير فلا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال
يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد
بحسب الذهن ومن الخلاف من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره وتمسكا بالشبه المذكورة لنفي العلم مطلقا قوله والفلاسفة
العلم بالجزئيات المشهور منهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير
المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الباري في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقلا بوجه كلي لا يلحقه التغير
فانه يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان
المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ازلا وابدا غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم
كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وبعدها كان
علم كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده بذواتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير
لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم
في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور
والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات
فلا يستحيل ان يحصل العلم به على ما تقرر من الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي والتعقل

في اصحاح الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بعينه انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو
جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا
على التقدير يجب لاتصاله بكمال ان الاعتقاد الغير المطابق جهل وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يلزم على تقدير
كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول على ما اثبتها الفلاسفة [illegible] وتخصيص
الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المراد
العام بانه لا يعلم شيئا من المتغيرات اولان يثبتوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر وان يقصدوا
ابطال كلام الخصم ومراده عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة
ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث ثم اذا لم يوجد الحادث [illegible] معه اذا وجد وبعده اذا فني
من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة
لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة وبعض السنية بان علمه تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث بالقطع
بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى ان جاء الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى
هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى منع
من كون العلم او العالمية غير الاضافة او الاشبه في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير
المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم تكثر الصفات بلا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات
بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات
بمنزلة انسان جلس زيد عن يمينه ثم قام فجلس عن يساره فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا والظاهر
ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رد ابو الحسين البصري بوجوه اقواها
القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير
عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن ذلك حق
ان العلم بانه دخل علم [illegible] ومن العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه
عدم الدخول [illegible] ان الاضافة الى احد المتعلقين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط
باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه
لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم
الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت
تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه
يمكن التعبير عن القدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق وكذا العالمية
بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته بعدم
النسبة وهو انه يحصل الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي بعد يوم السبت وفيما لا يزال لكان جهلا لا افتقار متعلقه
الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهو النسبة كما هو انما الجهل هو ان يحصل التعلق

حال وجوده

حال وجوده بانه سيوجد وهو غير المتعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حال معينة والوجود في حالة اخرى [illegible]
لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم [illegible] الباري [illegible] الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ووجود [illegible] ايضا [illegible]
كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في
الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قوله والتزم بعض وذهب ابو الحسين البصري الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها [illegible] وذلك
في قوم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما [illegible]
اي الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فزالته بوصف العلم بالشيء
شرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة من تعلقات او اضافات او صور [illegible]
مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة يعرض
للواجب فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان
لا يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها مشروطا بثبوتها او انتفائها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او
انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف عليه وكذا الشيء فيلزم امكان الواجب
لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كما في وجود زيد مع وجود
عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات لان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل واحد من المطيع والعاصي
يلتجئ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه عالم يشهد به مطرح جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة اليه
ابتداء او بوسط وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع اتفق المتكلمون
والحكماء وجميع الفرق بانه مريد وشاع ذلك في كلام الصانع وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار لان معناه
القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي
يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية
صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته بفعله العلم به وبفعل غيره الامر به وعند المحققين
من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة [illegible] لنا انه خصص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل فلا بد ان يكون صفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج
الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى ولا يصح عند العقل مغايرة للعلم والقدرة وسائر
الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها ان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء بخلافها والعلم لان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا تابع على
الارادة والعلم بالوقوع تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه بحث اذ لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على الارادة كيف
ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما قيل ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم
هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الحادث البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة

وقد تورد اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف
الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره
يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير
افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد او ترجح بلا
مرجح في شيء فان قيل فبعد تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا ممنوع غير مسلم ان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو ممتنع والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق
بالترك وتخصص ما تعلقت به بترجيحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد
فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على انه لو تم لزم قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله في الازل ايجاد العالم و
احداثه في وقته ويشكل هذا بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الامر
الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيمكن مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة
قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم ويمتنع استحالة زوال
القديم وهو موقوف على ما سبق من البرهان والاستناد بانه يتعلق في الازل ان العالم معدوم ثم موجود بعد الاعدام ولا يبقى ذكر التعلق
الازلي موقوف على ما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير والا فيلزم العبث
والجواب ما مر في بحث قدرته قوله و حدوثها يشير الى نفي مذاهب المبطلين منها ما قال الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة
بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار وهو يتوقف
على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار
فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا نهاية لها وقد بينا استحالته
ولانه ذلك الشرط اما صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحوادث حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكماله الى الغير
ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة لا في محل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من الاستدلال
بان العرض لا يقوم الا بمحل بالاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي بعض المعتزلة تنبيه ليس بعيد بل
استند الى كيفية حكمه الذي هو يستحيل قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان الارادة اسم ويسمونها العناية بالمخلوقات من حيث نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على وفق الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية لان يجب ويليق ان يتم
كل موجود منها في وقت من تلك الاوقات قالوا وهو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان
يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبعه ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العالي
لا يفعل لغرض في الاسفل فلا يقدم على اثبات هذه العناية نفي ما يسمونه الارادة وقد عرفت مرادهم بالحاصل علم الله بالكل
وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النظام من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد
ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا وهو لا يخفى
فساد هذا لموافقته للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفته للنصوص الدالة على ان
ارادته متعلقة بالشيء في وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق
بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك
ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اعتقاد [illegible]
رجحان هو الغاية بجميعها ووافقهم ابو الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل
او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة
فعل المريد قطعا واتفاقا تقول فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب
الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به
ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك
بمرجح سوى الداعي الى الفعل او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما هو لها فلا ان
يتوقف على كونه فعلا بمعنى كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له يطلق على الفعل
والاختيار فممنوع ولا نسلم ان يبعد دعوى الاتفاق على تعقيل ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب
الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف ونحو ذلك مما للفعل
مدخل فيه واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي
بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح
والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت
هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الا بصدوره ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب
احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في هذا دون ذاك عند فرض التساوي في نظر
العقل وبالجملة فكونه شيئا نحو الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني
والاوضاع ثم لو اريد في حق الباري تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فلذلك بحث آخر قوله
خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا
وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة في الاصلين زعما بان الله يريد من الكفار و
العصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح
وافرزنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة
من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل
الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحياة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر
بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى
الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا التقرير يحتاج
الى بيان ان الموت والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن

لابد من بيان ان الحيوة من الغائب ايضا بمعنى صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك بعد ما ذكر امام الحرمين طريق السبر
والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا اعتبرنا صفات الحى لم نجد
ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق البارى وأوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام
انه لا اختلاف في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات
اكمل منه وهذا باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشى والحسن الوجه لان استحالة وصف البارى بما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر
والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق فان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان
وربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او ربما يصلح الكل او يحقق تمامهما في كل والقوم فيها من مجال المناقشة
واما الاعتراض بانه لا يستدل على استحالة النقص والآفة على البارى الا بسوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا احتياج
في ثبوت الاجماع وتمام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاى حاجة الى سائر الوجوه التى ربما لا يخلو عنها
نحو كونه المشيا او ربما يجزم بعض من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح ان يثبت المطلوب بالتمسك به كسائر
الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا
ثبت عند عامة اصحابنا له صفات قديمة هى الحيوة والسمع والبصر على ما بيناه في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع و البصر
قديمين لزم قدم المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا الشبهة من قبيل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين
فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهى انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل
وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعى لمزاج الحيوان على ما سبق او صفة تتبعه مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج
من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس
الا قوى جسمانية والجواب انا لا نم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الغائب وهو فضلا عن الغائب غاية الامر انها
في الشاهد كذلك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشعرى ان كلا من
السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم لما قاله الشيخ الى الحق انه لا شك ليس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز
ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل
نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما هو في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة من العلم لها تعلقات مختلفة من الانواع
المختلفة بان يتعلق بالمبصر مثلا بان يحصل حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه وتارة بحيث يحصل له حالة ادراكية تناسب ابصارنا
اياه قوله وعند العلامة على هذا لا يلزم سوى الصفة الزائدة فعلى من عدوها والى هذا ذهب الكعبى وجماعة من معتزلة بغداد
والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفى الصفة الزائدة على الذات قوله فانه قال الامام الرازى الصحيح
المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعنى الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق
بالحرارة والبرودة واللين والخشونة لان كل ادراك يعقبه صفة كمال دل على وجوبه وصفه حكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه
باحكام الادراكات ثم يتقدس البارى عن كونه شاما ذائقا لامسا لما فيه من الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها
مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة ثم ادركت ريحها وكذلك اللمس والذوق قوله للمصنف ان الاول وسبق انه تكلم

تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم
ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى
الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما
في السكوت فلا اخفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع
والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق
كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية
هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وباليونانية فانجيل
وبالعبرية فتوراة وبالسريانية فزبور والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وان
الكلام النفسى غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون
الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارى تعالى وان المسموع من اصوات القراء
والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية
ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه
المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى انه معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز
بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه
من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما حل من قوته في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف
لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى
الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ والقوم باللوح
المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان وهو مع هذا شئ واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها و
انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم الكلام وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر
حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة
امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق
عائد الى اثبات كلام النفسى ونفيه وان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحسى ولا لهم في قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل ما نقل من مناظرة
ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قوله لنا استدلال على قدم كلام الله وكونه نفسيا

اى بخلق الكلام النفسى فهو كافر

لا صفاتيا بوجوه الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو مذهب اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه وان يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق تفصيل ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بالله تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه فلا يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بالهواء او اللسان لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير متكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ او الكاتب على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما اللزوم الترتيب في اللفظ والتقرر لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذاته تعالى واجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنع تمويه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل هو قيام المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا اشتراط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك وصح التكلم بلسان الغير انما اطلاق الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة لا من الصور المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة بالاشكال الكتابية على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قوله والكلام النفسي الذي يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك في نفسه معنى الذي يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة ولذا قولنا اريد منك هذا الفعل والاطلبه في نفسي اوطلبه ولا اريده تناقض وسياق في مسئلة الافعال وقد استدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اطلع في كلامهم وانا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نعرف حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد الطهار امارتهما وقريب من ذلك ما قال الامام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب قلنا بطلان اللفظ بينهم معيار الطلب لما هو المعنى لا يراد بل يتوقف عليه وبالضرورة نعلم ان ما نجده بعد انتفاء اللفظ ليس لها ولان اللفظة يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم لا نزاع فيما بين اهل اللسان ان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله فالبيان هو ان المتكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعالى فتعين ان يكون هو النفسي وان يكون قديما لما مر قوله تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي

عدم جرى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قوله الثالث وهو ان ما اشتهر من الخواص في القرآن قوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه السلام بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرئيل الى النبي عليه السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن بمعنى الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ الشيء من حيث وقوعه في سياق النفي معناه اي ليس قولنا لشيء مما يقصد ايجاده واحداثه كما في قوله تعالى وانما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون بمعنى قدمها اذ لو كان حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا معناه ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حق شيء لم يكن الا هذا القول قوله لا يقال اثبت بقوله ما دل المشهور من كلام الاصحاب انه ليس الخلاف في كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الابقا انه دال على الكلام القديم حتى لو كان مخترع من الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا انه له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد او لا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم او في لسان النبي عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في تفصيل ذلك كم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وان الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في

المصحف او اللوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأديب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره
ان المراد بالمذكور المعنى المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات
الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته بيدي وسنذكر ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات القارئ التي هي اكسابه ويؤمر بها تارة امر ايجاب او ندب
وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف
المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم
من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل لان معنى الانزال ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام الله وهو في مقامه ثم نزل الى
الارض وافهم النبي عليه السلام ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام قوله فان قيل اذا اريد بكلام الله ما يسمع المنتظم من
الاصوات المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذوات
والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف
ما هو العادة وثالثها انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام
بما فهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني قال الاستاذ وقد اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى
القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي قوله الثالث الوجه الثالث ان
كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال
موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما
اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام
الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امكان العجز او الجهل او العبث
واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من
علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي
ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام الله تعالى فانه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي
قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه وقال صاحب التلخيص
الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وتعذر مبنى على ان مرجع الادلة
السمعية الى كلام الله وصدقه وان تمسك بقوله عليه السلام بالمعجزة اضطر [illegible] وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن
والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات

وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا ان القول بان الازل [illegible] كما ان القول بان المتصف بالمضي
والمضي انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قوله الرابع تقريره ان كلامه تعالى امر ونهي واخبار واستخبار ونداء [illegible]
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب [illegible]
الى الحكيم [illegible] عبد الله بن سعيد القطان [illegible] ان كلامه في الازل [illegible]
وانما يصير [illegible] فيما لا يزال [illegible]
[illegible]
ماموا [illegible] وثانيها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك والانقلاب ثبوته حكمة
وعرض وثالثها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال قوله
الخامس الوجه الخامس وهو الحسن من تشكيكات المعتزلة انه لو كان ازليا لكان التكليف باقيا في دار الجزاء
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما صح مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل الرسل ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام
وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة باراد من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بتعلق زيد مثلا بعد بلوغه
وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور على التكرار اذا تحققت فالمحصور بالطور سماع الكلام وظهوره وهذا هو
الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل
فعل حتى يكون الفعل مامورا منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليصح
تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس قوله خاتمة المذهب ان كلامه الازلي واحد وقال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس
شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه
لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لانه لو سلم
لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما حكي عن امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد
السمع بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يصح التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد لجعلنا بانه واحد يتعلق
بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر
في القدرة قوله المبحث السابع في صفات اختلف فيها بعض اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض
الظاهرية ان لله تعالى صفة سابعة وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل على عدمه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين

ان النوعية والجنسية هنا
لا يكونان بحسب الحقيقة بان يكون
الامتياز بالفصول بل الكلام جزئي
واحد يتنوع باعتبار التعلق

المعتزلة الوجه الرابع انا لا نعلم ان الامر
بلا مامور سفه وانما يلزم ذلك لو كان
الامر من الامور التي تصدر بقصد
واختيار لان التقديم لا يستند الى
المختار وحينئذ يكون الاختيار افعال
ليست معللة بالاغراض
لا يمتنع ان يخلو فعله عن غرض
ولا يلزم العبث لان العبث هو
ان يفعل لا لغرض ان الفاعل الذي
من شأنه ان يفعل لغرض اما
الفاعل الذي ليس من شأنه
ان يفعل لغرض ففعله لا لغرض
لا يسمى عبثا وهذا مبني على ان لا فرق
بين الحكمة والغرض فتدبر فيه

وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين
الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا دلالة
على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى والاتم انه لا طريق سوى ما ذكرتم
اليس الشرع طريقا قويا وصراطا مستقيما ومن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان
الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ
وليس نفس الوجود بل زائدا عليه لان الشيء يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى له سوى الوجود من حيث انتسابه
الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود
لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا ولو افتقر في البقاء الى صفة لما وجد في
الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا بسوى ذاته واعترض صاحب
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة بالنسبة الى العلم والعلم
الى الحيوة وليس بشيء سوى الذات ولو سلم فامتناعه الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل منهما في الزمان الثاني على الاخر وان
افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل
اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو
افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما ذكر
من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية
زائدة على الذات قائمة به لكانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء ننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الذي هو بقاء نفسه
ليس زائدا عليه ليتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري
تع او علمه او قدرته نفس ذاته يرجع الى ما هو نفي اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع
ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء آخر لم يقل بها احد والتقوم في التفصي
عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق ببقائه والصفات باقية ليلزم المحذور فان
بقي لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا
سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاذ بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية واستحال ان لا تبقى
وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات
بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه

لم يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون مخصص ويريد عليه ضروري تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا التمكن كان
كما لا يكون هو نفسه الزائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا
شيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما
بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز
كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بما هو نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق
من نفي زيادة الصفات من لزوم المفاسدات ويرد على هذا الوجه انه لو جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا يثبت كون بقاء الذات صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو منتف لزوم قيام المعنى بالمعنى
ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الثالث للاشعري ان الصفات
باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه
بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة
بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة
بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا قوله ومنها التكوين
اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي لم يزل الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات
الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادة والتعلق
في اثباته ان الباري تع مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم والابد ان يكون ازليته لامتناع قيام الحوادث
بذاته سبحانه تع ثم يختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور
والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو من الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم
ان التاثير والايجاد وكذلك بل هو معنى معقول من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تع تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في
الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه مح واجيب
بانه كالتمدح بقوله تع يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك
ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء
وغير ذلك نعم معنى الازل بحيث يحصل له من التعلقات والاضافات فيما لا يزال ما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة
يقولون ان قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اشارة الى ان وجود الحادث الآلهية انه مكون للاشياء لا وقتها
بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو
خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه مح واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل

لكن ثم سوق الاول جادوعليه والكلام فيه ثم هو رضعف الوجه المذكور بوجهين الاول انه لا يتعقل من التكوين الا الاخراج
واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما يشير القائلون بالتكوين الازلي والاضافي ان انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى
الاثر فلا يكون موجودا عينيا بالمعنى الاول وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون
الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال و
ليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود
المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا يستلزم ازلية المخلوق الذي كان
وانما هو مستمر الى زمان وجود المخلوق وتريب بعلمه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة من شي
ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها قلنا
وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المعرية بالارادة كيف وقد فسروا القدرة
بانها صفة يؤثر على وفق الارادة اي انما يؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى
نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جايز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جايز التاثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي تسمونها التكوين
يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا
بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تع اذا اراد
خلق شي من مقدوراته كان حصول ذلك الشي منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه
على سبيل الجواز قوله وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا ظاهر الفساد
غني عن التنبيه فضلا عن الابطال والذي اشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث لا يفهم منه
عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا اشتهر من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان
يكون معناه ان الشي اذا اثر في شي واحدثه بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث في الازل و
فباعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قوله ومنها القدم اثبته ابو سعيد صفة بها يكون الباري
تع قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم
والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء
في قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تع يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تع
ويبقى وجه ربك والعين في قوله تع ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زايدة وعن الجمهور وهو احد قولي
الشيخ انها مجازات عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمته سبحانه واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن
البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرته سبحانه فما وجه تخصيص خلق ادم سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله
باعيننا قلنا لانه بيان لكمال القدرة وتخصيص آدم عم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط
بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمراى من الملك ومسمع اذا كان بحيث يحوطه عنايته ويكتنفه رعايته وقيل المراد
الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد

واليمين

في الرؤية

واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات
للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص الفصل الرابع في احواله من انه هل يرى
وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تع يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة
يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسمانيا تع عن ذلك ولا نزاع للنفاة في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا
بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح
ان تقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تع منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها
تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا
ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الاشياء الامكان او ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه القاطع او البرهان فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج قال فصل المعقول عليه من ادلة
الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عم طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل
دون العقل ملخصا ذكر لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل في دلالته لنا من المنقول قوله تع حكاية رب ارني انظر اليك الآية وجه
الاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم
وجه اللزوم انه ان كان عم عالما بانه تع مما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء بما لا يليق بالانبياء وان كان
جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شي من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول
ان موسى عم لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
انظر الى آيتك وكلاهما خلاف الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي للرؤية العينية بالاجماع
المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عم عالم بربه يسمع كلامه ويعلم بما حبه ويخاطبه وقد صفى
من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وان دكا الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا
الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية والنظر استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا
وصلت بالى سهو او مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصل وصلها والاظهر ان الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ انما
ان موسى عم انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمتنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم
بطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وفيه ايضا مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فالسؤال اولا
فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها
كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبق لهم الامتناع بل غاية الاجماد لعدم الوقوع

وانما اخذتهم الصاعقة لتقديمهم التعنت والالزام على موسى عم لا لطلبهم الباطل وآما ثانيا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عم
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والام نفذ الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكنهم انما طلبوا
مسئلة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام واخبار موسى عم فرد الله عليهم بطريق السؤال والجواب حسما للنزاع ليكون اوثق عندهم
واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مسترشدين او فاسقين او متعلمين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا
بما اجيبوا او اضاف موسى عم الرؤية الى نفسه ودونهم ليلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلو قدره وكمال ضبط
لان السائلين لئن لم يكن لكم حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا كافرين بل عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله عز وجل
السبعون المختارون ولا يتصور عدم تصديقهم موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا قابلين للسؤال لكفرهم بما تقدم من اسماع الكلام
الا ان يطلقوا فيخبر والسائلين ولاشك انهم اذا لم يقبلوا من موسى عم مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الثالث انه سال الرؤية
مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بما يضاف دليل العقل والسمع كما طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان مثل الانبياء
ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بحصول معرفته آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة انه لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه فطلب العلم ثم يأس من تركه طريق الاستدلال
او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاختار اعلى السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تغير وتلطيف للعباد في التعبير ممن جهل
كليم ربه عم بما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وقصور عن معرفة من آحاد المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية وآتكلم ان توجيه هذا الاعتراض
على قانون المناظرة انا لا نم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آيته واعلامه ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان
يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة الطمانينة القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عم بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة والثاني
على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل
عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن
بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولا شك في انه حين فعله وكما في الافعال فعل كل الافعال يجوز ان لا يكون كذا وانما
الممتنع هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وثانيها ان الاستقرار حال الحركة
محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي
مستلزما للاخص وهو الاستقرار قلنا العموم والخصوص ههنا انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وكذا
ثالثها الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وانه ممكن قطعا ويرد عليه انه لا تقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية
فيها الكلم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق
او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فكذا وكذا الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
وآما الشرط العلقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بعد الملزوم بما علق عليه وثانيها ان ليس
القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية لو امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان
فقيل اولم يتعهد وقد ثبت وثانيها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا التي تنافي الازمنة
وكانت محالا وهذا اعاية النهاية ان المعلق بالمحال لا يدل على الجواز اذ كان القصد الى وقوع المشروط وعدم وقوعه

الشرط

الشرط واما اذا كان القصد الى الانتفاء الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان
الآية على الاطلاع اول منها على الانتفاء فتحمل الكلام على القرائن وقد يقال ان في الآية وجوها اخرى من الدلالة على الجواز منها
انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية والثاني في السائلين والآخر انه ليس في التجلي للجبل
انه تعالى عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفها ظاهر قوله وثانيهما
تمسك المتقدمون من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام
كالاضواء والالوان او باعلاق المقصود وان زعم البعض منهم ان بعض الاعراض انما يجابه وهو الطول الذي هو جواهر متسق انه عرض
ورد بانه يدرك الطول بمجرد تأليف عدة من الجواهر المتسق في سمت والنائم يخطر بالبال شيئا من الاعراض وقد يستدل على رؤيته التجلي
بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها
بآلة الابصار ولا تحله لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم فلزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح
بلا مرجح ولا يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث
اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبار محض او عن الوجود بعد العدم
والامر حال العدم يعني الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب اعترض عليه بوجوه
تندفع اكثرها بما ذكر وعليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهم الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري الثاني انه
ان حالا تحقق لها الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثالث لا نم للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف
بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الرابع ان صحة رؤية الجوهر للعاقل رؤية الجوهر للاسد اعدم مامسد الآخر
فلم لا يجوز ان يتعلق كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار
فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة وجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب
ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك منه الا هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو
زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او بياضا بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤيته واحدة بهويته من غير تفصيل
لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد يفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن التفاصيل بحيث لا تعلمها عند
ما سئلنا عنها وان استقصى العاقل يعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى
كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والاعراض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها
وجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضرورة بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية حقيقته
انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه آخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عينه
لا اتفاق في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وقد ابطلنا ما مر في بحث الوجود على ان الامر
ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره وانما يندفع ان الوجود هو كون الشيء له هوية ما فاشتراكه

ضرورة الكاتب أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والإرادات
وأنواع الإدراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وإنما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة
بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد والثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فإنها مشتركة
بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو ممتنع والجواب أنها أمر اعتباري
محض لا يعقل علة لذاتها مما يختص بحد الوجود ويتحقق عند العدم بخلاف صحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هاهنا علة لأن المانع من كل
في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بها لا تحقق له في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية
فمتوقف والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من أن المراد بالعلة هاهنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء
هو وجوده قال الإمام الرازي في نهاية العقول إن من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط وإنا لا نبصر اختلاف المختلفات
بل نعلمها بالضرورة وهو مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وعلى الوقوع الإجماع والنص الكتاب
… أن إثبات وقوع الرؤية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية وقد احتجوا عليه بالإجماع والنص أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الآيات والأحاديث الواردة فيها على ظواهرها ثم روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
وأما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة فإن النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية أو ملزوم لها بشهادة النقل
عن أئمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وإما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر هاهنا الحقيقة
لاستحالة المقابلة والجهة فتعين معنى الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث التحقق بالحقائق بشهادة العرف والتعليم بحمل الأسماء وجماله
المناصلة دون الحمل … ادعاءه … أن المؤمنين لا يستغرقهم … جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون
إلى ما سواه ولا ينظرون إلا إليه واعترض بأن إلى هاهنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار
كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بإلى أيضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
إلى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله ويشعب ينظرون إلى ثناء كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال
ولو سلم فالنظر الموصول بإلى ليس بمعنى الرؤية والا لزم … ما لا يتصف به الرؤية مثل الشزر والازورار والرضى والتحير
والذل والخشوع وتحقق فيه انتفاء الرؤية مثل نظرت إلى الهلال فلم أره قال الله تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون وجعله
مجازا عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف أي ناظرة إلى ثواب ربها على ما حكي عن علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة
فلا خفاء في أن ما ذكرنا احتمالات يدفع الاحتجاج بالآية وأيضا ليس في سوق الآية لبيان … المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية
الفرح والسرور والاستبشار بانتظار النعمة والتراب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لأن الانتظار موت أحمر فهو بالغم والحزن
والقلق وضيق الصدر أجدر وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون إلى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته
وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه وكون النظر
الموصول بإلى بمعنى الانتظار … لم يثبت عن الثقات ولم يرد عليه الأبيات لجواز أن يحمل على تقليب الحدقة …
لا يخفى وأما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام الكلام
في الإشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها من قبل أهل الحق مذكور في نهاية العقول للإمام
لكن الإنصاف أنه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقق شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين

فكان

فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين أحسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور أئمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وقوله تعالى فيما ذكر البعض من أن
الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة من التفضل فإن تفسير الرؤية أجل الكرامات وأعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة فلعله للتنبيه
على أنها أجل من أن يعد من الحسنات ومن أجزية الأعمال الصالحات ومن السنة قوله عليه السلام إنكم سترون ربكم كما ترون
هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب أنه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة
قال إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد
ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى قال فما أعطوا شيئا
أحب إليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة
وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله عليه السلام وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وقد صح هذه الأحاديث من يوثق
به من أئمة الحديث إلا أنها آحاد قوله تمسك المخالف بوجوه منها للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها لمنع صحة الرؤية وبعضها لمنع وقوعها فالعقلية
أصولها ثلاثة الأول شبهة المقابلة وهي أنه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات أو حكما كما في الرؤية بالمرآة
والتحقيق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل لأن المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا الصورة كالوجه مثلا
وبعد ما فرغ لزوم المقابلة المفروضة يفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل أنه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا
أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان إما داخل البدن أو خارج البدن أو فيهما ولكان في الجنة أو خارج الجنة أو فيهما أو لا
يتعقل الرؤية إذ لم يكن فيه ولا خارجه لامتناع المقابلة ولكان المرئي إما كله فيكون محدودا متناهيا أو بعضه فيكون متبعضا متجزيا
وهذا خلاف العلم فإنه إنما يتعلق بالصفات ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها ولكان إما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة
أو لا فيكون في العين أو متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين إياه إما دفعة فيكون متصلا بعين كل واحد بتمامه فيتكثر أو لا بتمامه فيتجزى
أو منفصلا عنها فيكون على مسافة وإما على التعاقب وهو إن … سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة إلى البعض ولكان رؤيته إما
رؤية شيء آخر فما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة أن رؤية الشيء … لا يعقل الأكل والأخذ فيكون ما هو باطن في الرائين مرئيا
وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع أحد المرئيين إنما يجري في الأجسام والجواب أنا لا نسلم لزوم المقابلة والجهة وإنما
الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم ففي
الشاهد فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين مختلفتان إما بالماهية وإما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو
المراد بالرؤية بلا كيف يعني خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو
المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما فهمه أرباب الجهالات فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد أو كسب من أكسابه
فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد أن يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه أن يقال نحن لا نفهم
من هذا النوع من الرؤية إلا الرؤية المحالة لها ما تسميه عندكم بالانكشاف التام وعندهم بالعلم الضروري قوله الثانية شبهة
الشعاع والانطباع وهي أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئي وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري تعالى ظاهر الاستحالة فيمتنع رؤيته والجواب أن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فإنما
هو في الشاهد دون الغائب لما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظ وأما على تقدير اتحادهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بلوازم مختلفة

قوله الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لرأيت الكل بسليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام الاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغيره من اللذات
وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من شرط
الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما شرط في ان يحصل رؤية
الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان انتفاء علم بحلول رؤيتها
او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه فمع كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان
بل قطعي الصحة والشبهة المذكورة ليست الا وهم بالاتفاقية بمنزلة قولك لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان
اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع لان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات وهذا الى الآن
وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند حصول الشرائط لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل يجزم الجاهل بذلك ايضا ولئن سلمنا وجوب الرؤية
تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين بالماهية
فيختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بشرط بان يخلق ادراكه في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف
ما ذكره بعض المتأخرين من ان العينين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مختلفتين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان
الشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا لان الدوران العطف ولانه لو احتمل الثاني ان هناك شرطا آخر مترددا لجميع ما ذكر من الشرائط
وارتفاع الموانع الا انه لان لا انتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما
ذكروه بوجهين احدهما ومبناه على ما عند المتكلمين من تركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية
بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما
انا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فلولا اختصاص حالة التفرق
بانتفاء شرط او وجود مانع لما كان كذلك لا يقال ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فيلزم ان يكون رؤية كل فرد مشروطة بانضمام
الاخرى اليها وهو موجود واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض مما
يتحقق فيه حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دوري معية لا تقدم قوله الرابع من الادلة السمعية وادلوا قوله تعالى
لا تدركه الابصار والتمسك به بوجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر
هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما
ونفي الآخر مثل ادركته ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو
رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى وهو محال لا يقال لو كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو مقتضى
السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك
لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا ابيع كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب

كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر
النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون
لتقييد النفي مثل ما ضربته تأديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والتعليل للنفي وما ضربته اكراما اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب
والحال للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني
ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل او بالنفي مثل قولنا الامس ما لا يحسن الاقامة فيه وان اسناد
الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد المنفي
مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد
لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد النهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد المنهي اي طلب
الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة ولا تشرك وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص
والتقرير اسم ابعد لاختصاص الانكار وعلى العكس واذا حققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون
الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب
فقد يكون قيد الطلب مثل صل لان الله فرضه ذلك لا يكلف وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد فعليك التنبيه له والمحافظة
عليه ولم يتنبه القوم لما سبق فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فمعقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في
الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا هذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية
ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله ممتنع فيدل على الوجه
على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية
في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول واجيب بان امتناع الزوال انما
هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها اسمه تعالى في
العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيهما
انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او اللازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته
النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه
بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون
الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة احتراز
فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالوضع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل
فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا يتعلق به التمدح لا يدرك الابصار جهة
قلنا اما فائدته فالتمدح تنزيه الله عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة
عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثها ان المنفي ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع هو ادراك المبصر ولا
دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر بما اشرنا اليه وقال ان جميع الاشياء كالاجرام منها انما يدركها المبصرون
لا الابصار فلا ينبغي ذكر ولا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية الخارجية على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه

تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة والاستلزام نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه قوله بل ربما يلزم جوازها اشار الى الاستدلال
الاصحاب بالاية على جواز الرؤية وتقرير الطاهر منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب
الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى والاصح انه لو كان كذلك اعترض بان ذلك لعراقة فيما هو اصل التمدح والكمالات لغير الموصل
واما الموصل فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجوز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا
لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا التمدح على اصلكم ضعيف حيث جعلتم
متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت مما يمنع الرؤية الا انها متعرية
بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة وجوده وكماله وصح عنده
نفي الرؤية هنا انما لانه نفي سمات الحدوث والزوال وشمل على آيات العظمة والجلال انما قوله بديع السموات والارض الى
قوله وهو اللطيف الخبير فدل على ان صول الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموصل الجائز الرؤية الخالي عن سمات
النقص بل المتعرف بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يرى اصلا ولا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب
بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل اي ان الرؤية يخلق الله تعالى فيها الخلق ضرورة الافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجعة اليها في الاخرة لا يكون تغيرا في القديم ولا نقصا في الذات ولما لم يتم هذا الجواب على القائلين بقدم
التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته
بل ضده لما لان كل حادث يحرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف
على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع
رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم وقد تكلم ان مبنى هذا الاستدلال
على ان يكون المعنى هو لا يدركه الابصار تمدحا فاما ما حق لا ان يكون المجموع تمدحا واحد اجزائه قوله الخامس منع ما به الشبهة السمعية وتقريرها
ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التاكيد فيكون نفيا لان موسى عليه السلام لا يراه
في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا او حكم لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم ير موسى عليه السلام لم ير غيره اجماعا والجواب
ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد لو ثبت فيفيد لا يمنع الاحتمال لكن لا نم ان الكلام على
عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في
الدنيا على انه لو حمل على العموم وجب حمله على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة قوله السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا
وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك
الحالة وتقريرها هو ما قال الواحدي عن الآية يكلمه الله وينظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه موسى فسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا
بسرعة في المنام او الالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الواقع في الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك
بل ربما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حالة الرؤية
ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية فيشتمل الجال فيما صدق بحجاب ولو سلم فلا انها
في نفي الرؤية في وقت لكن يحمل على الرؤية في الدنيا ما بين الادلة وجريا على موجب القرينة لسبب النزول قوله وحيا
نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام

ويجوز ان يكون الثلثة في موضع الحال قوله السابع ان الله تعالى حيثما ذكر سؤال الرؤية استعظمه واستعظاما لا يدل على
استنكاره استبعادا وبالمقابح سماه ظلما وعتوا لقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على تسوية مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
بلى
على ما هو قواعد حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك واني اول المؤمنين معناه التوبة من الجرأة والتقدم
الم
على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة
وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته
بفؤادي وانما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف قوله فانه اي السلف العاملون بركته الله تعالى قالوا ثم حكي
يصح رؤية صفاته فعند الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود وصحة الرؤية بكل موجود اللائق بالدليل على الوقوع وكذا ادراكه
بسائر الحواس اذا علقناه بالوجود لا سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا انواع في اسماع كونه شيئا على وجه
قي
مخصوص بل الاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وان انا الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله
انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الاحراك بصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته
وطعمه وكيفيته لكونه انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق
بغير الاجسام والاعراض وان لم يتم دليل على الوقوع لكن خبر بحار دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى التفاء
بالرؤية قوله البحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي معرفته ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من
المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة ثم احتج القائلون بوجهين احدهما انه
يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاصل ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي
عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا اشتراك الوجود على الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس بمعدوم لا تصور
وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه
كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوصة الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين ان ما لم
ان معلوم كل واحد من البشر ما ذكر فمن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدة
بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي لا يمتنع فرضه
صدقه على كثيرين وان كان الموجود منه لا يتم سوء ان يقال الكلام في حقيقة الواجب الاحدية ولهذا نرى القائلين بامتناع المعلوم
يجعلون امتناع الكثرة بالحدود والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان التحقق لا يعرف بالحد والرسم والقائلين
بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات

حتى اجزاء الشانية من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما نعلم سنوذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين معروف
بمسئلة الماهية وتسبب العقول بها الى اضرار حيث قال ان له ماهية لا يعلمها الا هو ولو دنى لم اكن عليها وفي قدرت اسمع الا تحكي
في الخلق حالة سادسة بها يؤثر كون تلك الماهية والخاصية وحكى ذلك عن ابي حنيفة وله انكر اصحابه من الرواية اشد الانكار
وذلك الذي الماهية عبارة عن المجانسة حيث قال ماهية بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء واسميه منزه عن الجنس الذي كل ومن جنس
ما ثبت لجنسه وما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسر بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه بما هو الا بدليل الا بخبر ونحن نعلمه
بدليل وخبر وشي يعلم الشيء بالمشاهدة ثم يعلم منه فالا يعلمه شي لا بالشاهد وليس هنالك شيء من الماهية يستلزم التشبيه ولا كان
احدهما بما يتوقف الون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الان وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فيه
تردد احترازا عن التشبيه **نوع** ثم هو كاف ان زيد الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بالحقيقة ممنعا بانا نحكم عليه بكثير
من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث انه محكوم عليه ووقع الحكم عليه فاذا كان الحكم بها
الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزامنا بان هو لكم حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وانتفاء الحكم بانها
معلومة او ليست بمعلومة وايا ما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب المفهوم الذي هو كونها حقيقة الواجب وهذا
ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه الحقيقة والذات
واما الحواس فمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس ان ماهيته الكلية المنتزعة
من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ولكن الذي اوليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص بما ما تقرر في موضعه
ولو فرض ذلك لكان الواجب متقوما بما تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب ثانيا بالمنع ان العلم
بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب والاعلم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور الماخوذة
منه والمتخلل بالتشخصية لمكان فرض صدق المفهوم على الكثير بل لا صدق الموجود والعيني على الصورة ثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل
بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل في الواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد
العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بالاخير انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله في العلم الضروري او بالكسبات
او بصير ورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم انما يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يعني انه
كما سبق **العقد** الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول انه خالق افعال العباد يعني انه هو من جملة افعاله خلق الافعال الاختيارية التي للعباد
بل لسائر الحيوانات مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق
وايجاد ولا تعجب من خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما التعجب من خفائه على خواصهم
وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وتبين الظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت
المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له تعالى وتحرير المبحث على ما سوق المواقف ان فعل العبد عندنا واقع بقدرته تعالى
مخلوقا له تعالى وحده وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي
على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بالقدرة التي يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة
في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه تعالى خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما ان اذ

اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل
وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل
الايجاب بمعنى ان الله يوجب للعبد القدرة والداعية ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة واما بالقياس الى تمام العلة والارادة فليس الا الوجوب ولهذا الاتفاق الاضداد وكذا ذكره المحقق في قواعد العقائد
ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم زيادة القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاعداد وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما
هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام الحرمين فيما وقع اليها من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق
قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فان القدرة الحادثة
لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم
ثم المتقدمون منهم كانوا ممتنعين عن تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترا المتاخرون
فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت
للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها
قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير
فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تعلق بها قدرة لا ايجادا ولا كسبا
وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي فيبقى الكلام بين الكسبية والقدرية لكن لا بد اولا من بيان معنى
الكسب فقد قال انه اسم بلا مسمى واكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله ولا تاثير الا للقدرة القديمة
ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة
كسبا وان لم يعرف حقيقته وقال الامام الرازي هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله فان الصلاة والقتل مثلا
كلاهما حركة وتتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله وخصوصية
الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما قال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب
وفيه نظر وعند الغزالي ان الله يخلقه اسند الى العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك
وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر
حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور مع
صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل
قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا للاضافات
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح نقص وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي
المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وتحقيق الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر

علم ما هو كن لا يعرف الفرق بين المذهبين وانما هو اثبات لمذهب المعتزلة ولا كلام لنا في بطلانه والمقصود نفي الفرق وهو لا يخفى ان اكثر المعتزلة ذاهبون الى ان الفعل انما يصدر عن الفاعل المختار بالاولوية ولا ينتهي الى مرتبة الوجوب وان ذهب بعضهم الى انه يصدر عنه لما يكون لوانتهى الى مرتبة الوجوب بانضمام الارادة الى القدرة فاذكر المحقق في قواعد العقائد مذهب لبعض البعض منه رحمه الله سلامه

تاثير

هذا التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى
في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته
يسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد
وليس بكسب له لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية الاول من الوجوه
العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا
على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد تبين امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول
قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها
ليلزم ما ذكرتم فلم لا يجوز وقوعه بقدرة العبد فيستلزم جواز الخ ووقوعه وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في
بيان كون كل ممكن واقعا بقدرته ان الامكان محوج الى السبب فلا يكون محوجا الى سبب بعينه لان غير المعين لا تحقق
له وما لا تحقق له لا يصلح سببا للوجود شيء فيلزم ان لا يكون محوجا الا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فيلزم احتياجها
الى ذلك السبب الذي تفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا ولما
ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور له واقعا بقدرته وجه
لو لم يقع بقدرته وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان التقدير استقلال
القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان
التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذلك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يتحقق الوقوع
بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي له تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا
للرب في موضع خلاف ما اراد فانه يكون تعذرا للقدرة لا التعجيز قوله الثاني من الوجوه العقلية
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار بالازيد والانقص والاخرى
ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به وتظهر هذه الملازمة بقوله
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم
يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انما كان او غير يقطع مسافة بعينها في
زمان معين من غير شعور بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي يتالف منها ذلك الزمان
ولا بالسكنات التي تتخللها لكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك ومنها ان الناطق
يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
او الاعضاء اعني العظام والغضاريف والعضلات والرباطات والاعصاب وحركاتها واوضاعها التي بها يأتي بتلك الصور
المنقوشة قوله الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره فلا بد ان يكون متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار
لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا فان لم يتوقف يلزم رجحان احد طرفي
الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول

ان كان ذلك المرجح من العبد نتقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح
لابد او بالاختيار لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك الذي لم يتحقق
وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى
ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان
العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة هنا اعتراضات احدها انه ذكر بعض الاصحاب في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار
في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم
العالم وصدوره عن الباري على طريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا
ينقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ويتسلسل او ينتهي الى امر قديم يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح
المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وانما يمتنع الترجيح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الدواعي
ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كل احد يجد من نفسه حصول المشيئة
والداعية التي يجب معها الفعل او الترك والاضطرار في انه ليس بمشيئتنا واختيارنا وما تشاؤون الا ان
يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في
صورة مختار وعن الثاني بان للقادر ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى حدوث مخصوص يتجدد
من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب
وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشيئة العبد بحيث خلق الله تعالى ثم يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه
ولا معنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبهذا يظهر الجواب عن الرابع قوله الرابع هو بتقدير ان الله تعالى عالم بالجزئيات
ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم
وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته والشيء من الواجب والممتنع لا يبقى في مكنة العبد مع انه ان شاء فعله وان شاء تركه
فان قيل يجوز ان يعلم الله ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته
واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاب لكن لا على وجه الاستقلال
والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون التمام ثم يرد نقضا اجماليا بفعل
الباري تعالى بانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار انما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله
وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته القديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق بتركه وليس في سابقة علمه
تحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل الازل فان قيل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور لا خلاف لارادة العبد وتعلق الاثر به
في المطالب العالية ان لا وجوب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب ليس من العبد لان الكائن

لا يصلح سببا للافاعة بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا يستتبع بل القدرة والارادة او نهما لا تاثير فيثبت ان التاثير
في فعل العبد لقدرة الله تعالى ابتداء او بتوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف لجواز ان يكون المتقرر ... قوله واما النقل فمن وجوه الاستدلال
وجوب الفعل ... تعلق العلم ... لا يقدر العبد ...
...
...
...
ولا يلحق الوحدة ...
جميعا وهو الاختيار ... ان يلزم الاحتياج ... الترجيح بلا مرجح لان القدرة ... التاثير ...
ورجحت بانه يمتنع من ارادته لكون قدرته تعالى اقوى اذ المؤثر هو استقلالها في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة
ووقعه الاحكام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا للكثير بل يلزم
تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر قوله وقد
يستدل للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واعتراضا لكان
قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وتمامه بعد الاستدلال
على قدرته تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل ردا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع
امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية المبدأ شرطا وخصوصية العود مانعا وبمنع عموم قدرة العبد على الاعادة
ليس لان الخصم معترف بالمقدورية ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا
نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد شيء من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدورية
اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ورد بمنع انتفاء اللازم فيما هو المقدور الاكتسابية لا نسلم انما يتعلق بالذوات واحوالها
وهي محلها ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله الاجسام والاعراض والشياطين وكثير
من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالق الفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا
وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي مخلوقة لله تعالى قلنا ممنوع لان يكون القدرة
على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه
الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ولما كان له وجه لحمله على السؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير والتثبيت لانه
عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة وجوب حمد الله تعالى وشكره على نعمة الايمان فيه
ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه تعالى واعطائه ولو كان بكسب العبد ومن فعله لانما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق
والتوفيق ونحو ذلك في شيء آخر فان قيل لو تحقق خلق الايمان الموجب للمدح لتحقق خلق الكفر اللازم قلنا نعم فان من شأنه استحقاق المدح
والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا اللوم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل
فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد حكى بعض المشائخ ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا

ما اشار اليه ابو المعين النسفي من ان الايمان ليس كله من الله تعالى ولا العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الا الله تعالى على ما هو القدر بل
من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والتصديق والاهتداء
والقبول وهي مخلوقة هذا وآكد وجه ان يحكى عن الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجه المذكور من وجوه الضعف قال الاولى
التمسك بالكتاب والسنة والاجماع اهل الحق من الامة لا يبعد اثباته في نفسه لمحض الاجماع ليرد ان المسائل العقلية مثل حدوث العالم
وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمحله القاطع عليه بل الاجماع لانهم قالوا فيه وان لم نعرفه على التفصيل قوله واما السمعيات فكثيرة لان
التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهو لا يتاتى مع القول بان الله خالق
لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في
صدق كلام الله تعالى وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانعدام الكذب والتلبيس وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات
الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في كونه تعالى للشرور والقبائح
وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك لكان حجة ايضا قوله منها ما ورد في معرض التمدح وصحة الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعها
ما عموم وخصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او الفعل او نحو ذلك ومن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح
الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم
بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرم من شئت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من
يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار مثلا
بالعموم وبانه اورد بخلقه في موضع المعدود كما هو الظاهر فقد خلق كل احد على خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل
شيء فقدره تقديرا استدلالا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق
لكنهم يملكون بعض الاشياء والا لكان وجود بعض الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن
من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة والآية على هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم
ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقنا فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس
بتقدر وما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا يفيد الا ان ما المخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لا يحلي
ما لا سابق من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه مع انه لا يبقى فرق بين النصب والرفع والابتداء جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم
التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اذا
كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم وكذا اذا كانت
موصولة على حذف الضمير اي خلق ما تعملونه بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون توبيخا على عبادة ما عملوا من الاصنام فان كلمة
ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد والمعلق في كونها بخلق الله تعالى هو ما يقع بكسب
العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا المعنى الذي
هو من الاعتبارات العقلية الا ترى انه مثلا يقيمون الصلاة ويفعلون الزكوة ويعملون الصالحات والسيئات ونحو
ذلك ثابتة مما على عنها الجمهور فما يقال ان ... كونها موصولة من جهة الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في جواز ما اراد

ما يا يكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطب
فيحمل المشترك قوله ومنها قوله تعالى الله خالق كل شيء الآية صريحة فيها بلفظ الخلق الا انه … للامتناع على اللطف بنوع احتمال وضعا فلا
جعلها نوعا آخر فقوله تعالى هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله تعالى اذ الخالق خبر او هو ضمير الشان او ضمير … واما
اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله عليما والعليم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون
الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره
وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم
بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام ارشاد الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا
استدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذات
الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق
بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض فالقاسم سوى الله تعالى
على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان مثل كلمة السماء والارض اعني انزال الامطار
وازمنة النافع … من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال ارزاق السلطان فلان … فلو كان فاعلا للفعل
لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة
وغيرهم من الاحبار الذين يدعوهم الكفار … ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من
دونه يدل على ان من سوى الله تعالى لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا الخلق نحو فعلنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات
المحسوسة ان اريد بالارادة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان يكون الموصول
اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل … الوجه نحمل خلق العبد في هذه الافعال لا خالقا
لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى خلاف ما قدر قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير
اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان موجدا له لكان خالقا قوله ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا
مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد
افاد انها بجعل الله وخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين
والاقدار ونحو ذلك الا انها من خلاف الموضوع بحيث لا مجال لمثل هذه التأويلات عند المنصف قوله ومنها مثل فعال لما يريد
من آيات يدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
فاعلها الله وموجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قوله ومنها كل من عند الله من آيات مختلفة
الاساليب نحو … والظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان … الاصابة …
الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يسع ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون وكذا فعل … قوله بعد ذلك ما اصابك

من حسنة

١٧٢

من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك انما على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد
السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تعالى وبتكوينه لكونها من النعم ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم
الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه هو خالق الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد للسير ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه
الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا اكثر من ان تحصى وما الفرار الا
من الله وعلى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سبق من ابطال
ادلتهم القطعية قوله ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وتكون الكائنات بتقدير الله تعالى
ومشيته وان كانت آحادا الا انها متوافقة المعنى كشجاعة علي رضي وجود حاتم وكلها صحاح نقلها الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله احتج آدم وموسى عم فقال
موسى يا آدم وانت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر
قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي انه قال رسول الله صلعم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى
ابن عمر انه قال رسول الله كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال ان الله يصنع كل صانع وصنعته
ومنها قوله عم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه
وعن جابر انه كان النبي عم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد
آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى
يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قوله واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم
استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين
الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضرورته
استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا لان الاول بقدرته وايجاده بخلاف الثاني الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته
واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والعطش منهما او اعلم ان في الطعام والماء سما ولا
معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن
اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولذا
اذا رمى العاقل لم يذم الرامي الا الآجر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد
بناء على صحة صدورهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك
الحجر دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولذا يقصد الكاره … الجدول الصغير دون الواسع
السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور وبهذا يتلطف تارة ويتشدد اخرى ذلك الفعل منه وانه يصح على ايكون

من الافعال لانه لما رأينا المنهي وكذا التبح والتعجب وغير ذلك وكل هذا ابدل على ان فعل العبد باختياره والجواب انه من الوصف
لا يفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال
الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه على حسب قصده واختياره عند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله كاف في
حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه فضلا ان يفيد
العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو من غاية الحذاقة كيف احتال على ما ادعى وهي آية الوقاحة حيث نسب
العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري لمجرد الشبهة والجبرية فظ واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله
نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعل احدهما
دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هذا القول تعذر
عموم كون العبد موجدا للفعل ونفيه ابطال الاصول التي عليها مدار الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا للفعل ثم قال الامام لا شك ان الاعتراف بتوقف صدور الفعل من القادر على الداعي ووجوب
حصوله عند حصول الداعي ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وسوانا ادعى العلم الضروري
في الاول للقول الثاني لا انا نعول نحن لا استدلال بالدليل المذكور لا يخل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما
هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين لم يساعد فيما عليه لم يرضه بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية
لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان
رأى شيوخ كلام العبد بين ان لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا معنى ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب
حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه لا يبقى فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبح والظلم لمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الداعي
الحادثة ان يسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة وان مبالغته في دعوى الضرورة
فيما كانت على سبيل التمويه والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان مع الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعل
مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ويعلم ان العرب لو قدروا
على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الايمان بمثله بالمنع الذي وكذا لما عرفنا بجزم انهم لو قدروا
ولا ما تواتر به وهذا نظر لانه انما يلزم من خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر
الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة
ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة ويبطلونه فلذلك
واما ان لا يلزم فلا منع للتسمية بالوجوب والاطرد الى العلم بالصدور مع جواز الترك بالغيب لان المفروض مساواة الامرين وانما العلم نوع
اعتقاد والوجوب الامر لو اعلم من ابن عرفت نحو التحدي بمثل القرآن فلصدقت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا يمنع الوجوب لا لاثم بحول
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا استدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على انتفاء الداعية وجزم الارادة دوله ومنها ما احتج عليه المتق
من المعتزلة مع ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية لكن العقليات ترجع الى حجة الاولى وهي
عمدتهم الكبرى وعمدتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد ائتها بطلان المدح والذم عليها اولا
معنى للمدح والذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح

واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور والاوضح
في قدرته بل على ما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من
الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب
اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما خلقه كان اشد ظلما على العبد من الشيطان
واحق منه باللوم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب
من السماء اذ لا تأثير للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك في ايجاد الافعال لعدم قدرة العبد
وارادته تأثيرا في افعاله وتبقى مباشرتها بالاستقلال ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها
واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل الانبياء
من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم
بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب والاجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجو التي لا يترتب عليها الا اللوم والعقاب
لان الكل مخلوق الله تعالى من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر
منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلق قدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى
ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو مخلوق الله تعالى على ان من الشواهد ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال
العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم
قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله تعالى وتصرفا
فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا سؤال في خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو
ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني
ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه
عن خلقه ولا يبعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة محمودة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال ان لا معنى
لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد واجب
الوقوع او ممتنعه تابع لقصد العبد ودواعيه وجودا او عدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان
من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار يحرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون له الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته
او يوجده عند كراهته والجواب انه ينتظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن
اللازم باطل او هكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكرتم في بيان الصغرى لا
يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال وربما يفعل دون فعل بتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد وفي بيان
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد تعلقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع
ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم

مثلا الا فاعل الكفر والظلم ونحو يلزم ان يكون البارى تع وتقدس كافرا ظالما سفيها كلاشا ربانيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا من
الغيور حتى انه لا يستطيع العاقل اجراء ها على اللسان بل اخطارها بالبال ومثل هذه الشبهة كثيرا نسمعها من جهلة العوام والسوقية
من المعتزلة يسمى حجة وجدنا ها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطى على العقول ويعمى القلوب التى فى الصدور والاعجب
كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات كالاسود والابيض
الله تع محالها وفاقا والا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تع لزمهم صحة هذه التسمية بما ذكر لعلهم
الى ان سبحه الخلاق الحكم بما الله تع عن ذلك علوا كبيرا ونعم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول الشيخ للمعتزلة
آو ذنبين او الخلق لو لا يعملوا على نحو ما شبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند الشيخ وتابعوا
نحو ذلك حتى زعم بعض من ينتحل التشيع اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة قوله واما السمعيات فكثيرة جدا حتى
زعموا انه ما من اية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازى فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى ويلزم الاحد الاقصى فى
المعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط الدلايل السمعية على كثرتها فى عشرة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد
واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى كقوله تع من يعمل سوءا يجز به الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذين يوسوس فى
صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى شىء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام انه مجموع القدرة والداعى موثر فى
الفعل وخالق ولكن المجموع هو الله تع فهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء
الله وقدره الثانى الآيات الواردة فى مدح العباد وذمهم على الافعال وتوبيخهم على المعاصى ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على
الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار والتحذير والاعتبار وقولهم
للانخاط والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح لو كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات
الصريحة فى اسناد الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تع من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهو اكثر من ان يحصى والفعل كقوله تع وما تفعلوا من خير فان الله به عليم افعلوا
الخير والصنع كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تع وفيت كل نفس ما كسبت بما كسبت رهينة كل امرئ بما
كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تع يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن
والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه
ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلايل القاطعة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه
الالفاظ مجازا عن السبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او على حذف المضاف مجازا
لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير
والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد بل يتحقق مثل جعل الدرهم فى الكيس وجعل زيد شريكا واما على رأى الامام
وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر فى الفعل وذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية
كقوله تع وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب المجبر لهم ان يقولوا ولو اوتينا لو انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته

والاحتياله

في نفي اللفظ عن الله

والمقدرة

واضطرت به وخلقت قدرة وداعيه يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل
ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى ترويج ابى هاشم الجبائى
ونحو قدرة وفعلا وكيف حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف
عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم
لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة
معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة
على ان فعل العبد بمشيته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء
ذكره ان تجدوا الى ربه سبيلا والجواب ان التعلق بمشية العبد لا ينافى كونه بمشية الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفى
تعداد هذه الانواع وايراد ما يناسبه وفصلها الامام فى كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة متوافقة الانواع
الآيات وذكر الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وتقويته ناوكر دليل الداعى للموجب ودليل العلم
الازلى ولزوم القدرة سعى اولياء المعتزلة انه كان يقول سما التعويل ان الاعتزال والاتقدم الوسعة لهنا والارادة
وقد اورد صاحب المواقف عن ابى ها فلا يعول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تع عن ذلك علوا كبيرا وبهذا الزم المجوسى
عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى
فانا اكون مع الشريك الاغلب قوله خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين
فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس
من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات المطابقة ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد
الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعال عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقرآن مملو بما
يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متوافقة من الجانبين حتى قيل ان
وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا لمرجح يوجب
انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى
المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم
فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى قوله وافعاله تقتضى انه
قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد واما ظاهر اهل الحق لما سبق من انه الخالق لها بعينها
او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما فى قوله تع فقضيهن سبع سموات وقوله تع وقدر فيها
اقواتها والاستقامة هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وقوله تع نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تع وقضينا الى
بنى اسرائيل

في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وهو لمح الى الامراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا يجمع الافعال
بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بالابداع
الاول الواجب بذاته وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاصلة لقبول صورتين معا فضلا
عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل فالقضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل
التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه ولما امتنع
عقلا ايجاد ما في العالم مبراة عن الشرور بالكلية كان المطر المحض للبلاد ومزرعة يعني الدور بالغرق ولا جرم اقتضت الحكمة ايجاده لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي قوله ثم لا اختلاف في ذم القدرية وقد ورد في صحاح
الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم
في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية
هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى
ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي عم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية
ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور كلها
الى الله سبحانه ويفرض بعضها بالنسبة الى نفسه يكون هو المخاصم لله والقايل بتفويض الجميع اليه بعيد عن كونه خاصما والمتقدمين الثم القدرية
من يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي عم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايته فقال رايت اقواما ينكحون
امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل
مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى
الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة
الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا
قوله عز وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا عليه السلام الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه
قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا ينافي الاجماع ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء
الله وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس

فليسط ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى امير
المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين
اراد حرب الشام قال شعر قنبر قدم لوائي لا تتوخ حذرا ان يوقع الخذلان ما قد قدرا وانه رضي قال الحسن قال
اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او من دون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله
وان قلت املكها من دون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يديه وان جعفر الصادق قال للقدري اقرا الفاتحة
فقرا فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار و
التمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله فرع ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل
قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا منها ان المتولد بالسبب المقدور
بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة منه من غير توسط السبب ومنها اختلافهم في ان المتولد هل يقع
من فعل الله ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد اولا غير ذلك ولما ثبت
استناد الممكنات الى الله ح ابتداء بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعل
المباشر او فعله المتولد كحركة الالة وحركة المحرك بالالة بمثل ما ذكرناه في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية
ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام و
الرمي والجذب والنقل والحرب المحمود عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواعي المحمودة فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه
لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع
وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب
الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب
لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كالسهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة
للغرض لمانع مثل الخطأ في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل
الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكون عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا
بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين او اجتذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع
المستقلين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل منهما
القوتين باحداث الحركة في الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة وكذا الجسم في الحالة التي لو
كان للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان
يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاد المتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد
واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات
والالام افعال حدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة بان
يمنع كون المتولد بقدرة العبد تاثيره في السبب الموجب له وقد سلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها

اصلا وانما لا يتعلق الا بما يتقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظرية الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها انما تفيد ذكر لم تتعين سهما
على محذور نفي موجب الحكم قوله المبحث الثاني من مباحث الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف
وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما لا يقال الخلق
فيقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في ارادة القبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان
لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا اريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد بخلاف مراده واطلاقه لا يصير على ما ذكره ذكر حديث
من عباد حكي ان دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحاق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وقد تشبث من ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة
ولا مغلوبية لعدم حصول ذلك كما لو ملك اذا اراد حصول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا الا ليس يستاهل انهم لم يقع ما اراد
ووقع مراد الخدم والعبيد فكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادة للكائنات انه خالق للكل غير مكره له فيكون مريدا له ضرورة لان
الارادة هي الصفة الموجبة لاحد طرفي الفعل او الترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم منه عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له تعالى والمقدور اذا كان متعلق المصلحة جاز ان يكون مرادا ولو
نعلم انه لا يقع البتة وبان من اخبر النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل صيرورته والجواب انا لا نسلم انه
لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا
نزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء لجمعهم على الهدى
ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة
فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبربقتها مخنوقون ولظهور الحق في
هذه المسألة يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم الحمقى المتعصبون لهم في الجواب عن اكثر الايات
حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناه تحيروا فقال العلاف معناه خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن ح يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم فالزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يردون
ذلك وقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام
فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو رأوا كل اية لا يؤمنون البتة وقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس لا يؤمنون على ان قوله تعالى
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه
انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة
وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم في المطولات سيما كتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول ان ارادة القبيح
قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه على ما مر وانه لا يجب علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في
ملكه الثالث ان الامر بما لا يريد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه

ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان لو اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما يمكن على ان يطلب
امواله وكذا النهي فان قيل مامور السلطان يبادر الى المامور به علما بانه مراد السلطان قلنا لا للاطلاع بل لاجل الظاهر
امارات الارادة وانما يعلم مطلقا بالامر والاتيان والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع
ورد بانه مع وجود ادعوها ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يلزم لو كان غلطت الارادة اولا يعلم الخامس لو كان مرادا لكان
قضاء فوجب الرضاء به للملازمة وبطلان اللازم اجماعا ورد بانه يقتضي قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي
ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به دون المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا الا الصفة الذاتية ممنوعة
بمنعه بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضى بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر
السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد
ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذكر انه تعالى وبخ المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر
بمشية الله وكذبهم وان ايامهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب مراجع والجواب انه لا يتصور الظلم
لان ما يفعل بالعباد تصرف منه في ملكه والاتيان نفي للظلم نفي لارادته اذ الارادة لان ما يفعله العادل الحكيم لا يكون الا عدلا
وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيها فان المحبة و
الرضا من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانتقام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع ذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه
واما رد مقال المشركين فلقصدهم به ذكر الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما ادعوا القدرية استهزاء بالشيء وقصدا الى
الزام الله لو شاء الله رجوعهم الى الهدى بحكم وخلق في عقابكم لو صحت والدليل عليه انه قال كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم
تكذيبا لا كذبا وترتب عذاب الاباء على تكذيبهم للانبياء المتقدمين ولهذا صرح في اخر الاية بنفي مشية هدايتهم وانه لو شاء لهداهم البتة
ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا
المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون العبادة مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليحمل على من مات
على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان ان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون ولذا قال وما خلقتهم ليشتغلوا بل امرتهم بالعبادة او ليتذللوا لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة
الى العاصي فبشهادة التطوع على تذلله وان لم يشعر واختار كثير من الاشاعرة امام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى
ليكونوا عبادا لي فيكون الاية على عمومها على انها معارضة بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وحمل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب
فيفعل الفعل لا لغرض بل لغرض فيحصل كانه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور من علام الغيوب ان
يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا لشدة ما يقولون
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه
اشارة الى المنهيات الواقعة لا يلزم كونها مرادا بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال
واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث

افعال الباري تعالى انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يتركب اليه المامور به والمنهي عنه نظرا الى انها لا تتعلق وهي ان فاعله
والى انها تتقيد الخصم سلطان بافعال الباري تعالى اثباتا ونفيا وتحرير محل النزاع ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق
المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق
فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا
ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان
يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح
الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين في هذا القسم
قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به
او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كاشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم للكلام من الطرفين تقرير ما
للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري تعالى وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد
شرح مختصر الاصول قوله لنا وجوه تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال ولا لجهات واعتبارات
فيه وبعضها على انهما ليسا لذواته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم يعذب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع
ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري
واما اتفاقي لانه لا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الاول وان تمكن
فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد
باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فيتسلسل الكلام اليه وهو محال وان لم يكن منه فان لم يجب الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب لا عند الحكماء ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون
من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال
في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري تعالى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة
واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا انه يرتكب اخف القبيحين فيلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والافهو المعتاد ويغني عن وجه
عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب
حدا فامرهما ظاهر الرابع انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم الصدق

حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم الكذب قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر باجتماع
المتنافيين في اخبار الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبيح وانتفاء
للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستدلال على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواقع
وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح
قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يعم الصدق والكذب في كلام واحد فيجمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضيه
يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق
فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلامين كما اذا قال كل الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق ثم
او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وتحيل الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم
ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكونان
حال الحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم لجميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به بحمل لاحق على الشيء بالاشتقاق كما في
قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين للحكم واحدا او حكمين على موضوع واحد واما اذا اعتبر احدهما حالا
للحكم والآخر حكما فلا لاختلاف الموضوع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في القضية الشخصية التي هي منشأ المغلطة
فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها واما حال حكمها
الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين للحكم ولا حكمين على
وكذا اذا فرضناها صادقة ونحو ذلك ولعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على جواز احدهما على حكم الشخصية والآخر على
موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته
لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا
يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي متميز قائم بنفسه وهذا معنى العرض واما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجودي فلان نقيضه لاحسن
وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهو باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا
كان الآخر وجوديا ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين
قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب لا تدل على ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبيا محضا لجواز
ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان
الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه واما ما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض
لان الحسن الشرعي عند المحقق تعلق لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بيناه في حواشي شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح
لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد للفعل من حكم والحكم على خلاف
ما هو المعقول قبيح لا يصح من الباري تعالى بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يسع تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه ان لم
يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع بصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم
فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يؤول وجعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صادرا عنه

او ولعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصادق والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالحسن
والقبح عند الحصول قوله تمسكوا بوجوه للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل
والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشريعة كالبراهمة والدهرية وغيرهم
بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه
ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله
واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مع علمه استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح
والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغايب فجوابه ما عرفت من ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول
بدار الاخرة والثواب والعقاب الثاني انا اذا استوينا تحصيل غرضه بالصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار
الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذا العادة تؤثر انقاذ المشرف
على الهلاك حيث لا يتصور له نفع وعوض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه
ملايما لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص وانه لا يعلم حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعليه مبنيهم عند الله ايضا لحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا
النفع بذلك عند العرض والتقرير وبعيد مسلم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق في قوله شرح الاصول واما انقاذ
الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيحمل استحسان ذلك الفعل من غيره في حقه اذا كان
من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله
على ما هو المتنازع بل لامر اخر الثالث انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به
وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكر
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والنهي والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبيه
له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل
الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها
يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا المحظور وقد بيناه في بحث الكلام امتناع
الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع انه لو لم يقبح من الله شئ لجاز اظهار المعجزة على يدي الكاذب وفيه انسداد باب اثبات
النبوة والجواب ان الاحتمال العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كساير العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله نسبة
من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بحيث
انه يستحق الذم والعقاب في حكمه سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات
بمثله في ان هو فعل قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات
عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولحق بالاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها

مما يدرك بالعقل كما راى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي عم وحرمة تكذيبه وقبح الشرك
وكحرمة الاشراك بالله تع ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه تع على من هو عارف به بصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك والنزاع
في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تع وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال
العباد هو الله تع والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تع من غير كسب في البعض ومع الكسب
بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري تع لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح
منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب
عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تع قلنا نعم الا ان
خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبايح ولا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا ولا حكم عليه نهيا ولا منع
على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله لما اذا اكتفي في الحسن بعدم
استحقاق الذم في حكم الله تع فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر
الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تع والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل
او بمعنى اللزوم عليه بان تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك لما انه المالك على الاطلاق
وعلى الثاني لا نم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدى اليها العقول
فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه
على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب وبهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب بحيث الله تع انه يفعله البتة ولا يتركه وان
كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب
مجرد تسمية والحكم بان الله تع يفعل البتة ما سموه واجبا جهالة وادعاء من شرحه خلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله
للعاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله المبحث الخامس
من جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعاله تع بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه
يقبح منه شئ او يجب عليه فعل او ترك لان المخالف انما عول في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض
مما لا فائدة فيه عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق
حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهايم ايضا بلسان الحال حيث يتجاذبون بالتوقف
والاضطراب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا امتناع للطبع والم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى
المتنازع وتمسك من اشتبه بقياس الغايب على الشاهد فان العقلاء الذاهلين عن النواميس الشرعية بل المنكرين
للشرايع يستقبحون تكليف المولى عبيده بما لا طاقة لهم به ويذمونه على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك
من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم والا فكل تكليف علام
الغيوب انما تنزه افعاله عن الغرض واما لتضمنه حكما ومصالح لا يهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقق
والمعاقبة على الترك لا في التكليف للابتلاء قلنا نمنع ايضا انما نعتبر احتمال الابتلاء اخرة وكذا التكليف انما سبب استحقاق العقاب
قوله والمتنازع فيه تحرير محل النزاع على ما هو راى المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال الممتنع لذاته

لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس ومنهم من بعضهم ان المكلف بما علم الله عدم وقوعه او اراده او اخبر به كلها تكليف بما لا يطاق فيقول
مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع بعلم الله بعدم وقوعه او بارادته ذلك او الاخبار به وكذا الانزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يكون عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع
الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع محال تصوره واقعا فيرد
فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وحمل تصوره اما بكونه على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع
ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض كذا في الشفاء ولهذا في تحقيق تفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يتعلق به قدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع التنازع في جواز التكليف به ومن طلب تحقق الفعل والاتيان
به واستحقاق العقاب على تركه لا ما قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا نزاع
في جوازه وكونه مما لا يطاق قال قيل يكلف الجماد وليس بابعد من هذا الجواز لان تحقق ان فيه الجميع والعلم والقدرة
مكلف لم يقع النزاع في امتناعه للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته فلما لا شرط التكليف الفهم والا فجهم للجماد عيس هو
بجماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على المسائل اما القائلين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز قال قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه وهو جهله او
كذبه وهو محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق
لو كان ان يلزم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا يجوز ان يكون هو ممكنا في نفسه ويمتنع لزوم المحال بحكم
العارض وتحقيق هذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما المجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله وكل ذلك تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد مخلوق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وكذا
معنى ما لا يطاق اذ لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه ولا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة التي لا يكون الا مع الفعل ولو صح هذا الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها
ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على كفره مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا
لا يقال لا نسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يؤمن فان العلم تابع للمعلوم
فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا قدرت الآن ما تقبح آتيا ما تحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا
للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون
الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع
فلا يكون الدليل على هذا الصعيد واردا على محل النزاع واما ما يرد على كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع
النقيضين جائز بل واقع قال الامام الحرمين في الارشاد قال قيل ما يجوز عقلا من يكلف الحق بفعل الفعل ووقوعه شرعا قلنا
قال شيخنا وكل ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر به ومما اخبر به انه لا يؤمن فقد امره

ان صدقه

ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان
مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يجامع العلم بعدم الايمان لامرين ان العلم
يقتضي المطابقة وذلك يقتضي حصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل حصول الايمان وهو ممكن
في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق علم واخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه تطويل
لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب التصديق بما عدا
هذا الاخبار وهذا غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته انما هو على الجواز فقط
واما على الوقوع فلا لانه انما يساعد على العادة كما هو في الجملة الا ما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة
بها لا التكاليف قوله واما في الغرض فما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فيعم من معنى اللام
عموم السلب وللزوم النفي يعني انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم
في كل فعل لنا وجهان احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال الاستكمال العقلي العرضي بحصول الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول
حصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل ضرورة فيعود الالزام ورد بمنع الفرق بان
بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان لشيء من الممكنات غرضا للفعل لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك
الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالوصفية والتبعية
من البعض الآخر بمعنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن الا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن لممكن آخر على ما يراه
الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك على الاخفى لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له من غير شيء من الوسايط ورد بعد تسليم انحصار
الغرض فيما ذكرنا بان ايصال بعض اللذات مما لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود ما يتلذذ به ونحو ذلك ومن الكلام
وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون له غرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان
مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كا
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية
ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قوله
خاتمة ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو تعريض للثواب اعني
منافع عظيمة دائمة خالصة مع التوقير والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق والابتداء به للافعال والتروك الشاقة تاثيرا
في اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن
يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة
ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك على الاصح وبدلالة المعقول لانا اولا لان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن
الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك بالاجماع لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث

على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى
فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب العاقل الاول من الجهة المحضة للمكلف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر او الفاسق
ذلك على نفسه بسوء اختياره واصيبا ولانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق كما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فقط
واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد والانتفاع محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشا
من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لا يبتدأ المنعم عليه بان افاده ما لا يستحق كتعظيم الصبيان
والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من يحمل العبادات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو
على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامور الاخرى فكيف يعدون تلك افاضة سرور ودوام عليه من غير لحوق
ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال الاول على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون تفضلا من الله تعالى واليها
مع الجهل كيف وجميع الافعال لا يفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يتعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فمن آمن ومات في الحال وهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما تشبث به بالتكاليف
على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام علم السير وثالثا انه لو سلم لزوم الغرض فلا نم
الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل
ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بمثل تلك المنافع يكون عين العدل سيما في حق ولاية
الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان الفعل والثواب على ما ذكرتم شبيه اجارة والاجير فيها من رضا الاجير وان كان
الاجر اضعاف اجر المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب اليم وان كان سببا في سوء اختياره ولا
نزاع في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض
الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب بل استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم وكان
مستغنيا لولا امر المكلف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا يندفع به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل بادي
النظر مع ان فيه حكما ومصالح لا تظهر الا بعد اعمال النظر والتأمل كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة
وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك
فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وذريته مع
خلق الموذيات وابليس وذريته ومتبعيه ونحو ذلك فلنا اذا تاملتم هذا الاصل علمتم الا لكم والله اعلم **الفصل**
السادس في توابع الافعال قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال
ونحو ذلك مما يعتقد انها افعال الله تعالى وسماه بعضهم توابع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه
وفعله وان قبح المخلوق **قوله** المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق موصل الى المطلوب ويقابله الضلال
اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد له ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه يقال هداه
فلان من الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي
دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المجاهدين سيهديهم ويصلح بالهم

بالكرم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم
ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند الهدى مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى
حكاية رب انهن اضللن كثيرا من الناس وبالجملة مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصافه تعالى بالهداية
والاضلال وعلى الطبع على قلوبهم والكفر والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى
صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي
من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم
في طغيانهم يعمهون الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا
للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد
الى الطريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب
بالضال او الوجدان ضالا وكذا الطبع على قلوبهم ان يبقى من المعاني لا يتعلق التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس صفة كمال لله تعالى صفة النبي عم وبعض محل الاضلال لا يناسب الهداية فحملوا الهداية على الدلالة الموصلة الى البغية
والاضلال على انه فعل الشيطان مسند الى الله تعالى مجازا لانه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل يضل به كثيرا
وبواسطة الفتنة يخرج من الابتلاء والتكليف به تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كان
موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وتحقيق المواضع من كلام الله تعالى شاهد للمتأمل بان خالق الهدى
والاضلال هو الله تعالى ليست الا بطريق الخلق والله الهادي **قوله** المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق
قدرة المعصية والعصمة من التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكر امام الحرمين
وقال الامام الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبة الى الطرفين على السواء ومنا
من بنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقال ابو الحسين هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية
في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه لو امتنع لما استحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي
كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب
او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا وخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة
وتوهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك
الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله ان العبد يطيع عنده **قوله** المبحث الثالث الاجل في
اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته وللآخر كما يقال اجل الدين لاخر المدة شهرا او اكثر وقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل
مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في
وقت الحيوة فلهذا ايضا بالوقت الذي علم الله تعالى ببطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته
كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصول موته فيه وان الله تعالى غير مانع للعبد عما شاء ولا تولدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت
في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس

بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال في المقتول
وانما فيه الموت اي زهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ولعله يعني ببطلان
الحيوة وبنفي الموت ما لا يكون بمباشرة القتل على ما يشعر به قوله تعالى افإن مات او قتل الآية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه
وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم الكثير منهم
ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه
لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك يستوفي اجله من غير تقديم ولا تأخير
ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
الا في كتاب وقوله عم لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر
بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه وبما يبلغ مثلا واما الحديث فخبر واحد ولا يعارض
القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدره الله من عمر لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا لا يوجد الا القول بتعدد الاجل المذهب انه
واحد تمسك الاكثرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه الاجل
ولم يحدث بفعله شيئا لا مباشرة ولا توليدا او بانه قد يقع القتل الكثير في الوقت الواحد تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول
ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع
بالاجل حتى لو علم الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل
ذلك بالوباء والزلزلة والغرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدره الله تعالى فغير الامر الذي علم الله وسوء الجواب
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل وح لا لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا
القتل فانه تقدير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة وعلم الله ان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن للكعبي غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين
قلنا المراد باجله المضاف اليه زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى
وقت هو اجله فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد حكم بالجواز
لا موت من كل من الفريقين قلنا منع اللزوم لكنا طلب ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا
بحين القتل او نحوه واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول يستلزم تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع الا يستلزم
محالا هو انقلاب العلم جهلا وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع يكون الا ذكر الوقت هو الاجل ولا ان القطع
من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من يجعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله
وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب الاسباب الخارجية من الامراض والآفات
قوله المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب

الرزق

وغيرها

١٦١

وغيرها من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه تعالى قد يملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع
ان هلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد
صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤيد ما لا
من الارزاق وبهذا اختار روايه تفسير المعنى المصدري بالتمكين من الانتفاع وبالعين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه
احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا فلا يبلغ ان يأكل وشيء منه بما ساقه الله الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا
عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد
ولا منعكس لدخول ملك الله وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاخلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق
اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله
ولا يصدق رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يرجع هذا من قيد الانتفاع وح تخرج ملك الله ظاهرا ويكون
بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق
وهو الله وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام
لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه قد ساق الله اليه كثيرا من المباح الا انه
اعرض عنه بسوء اختياره على انه معارض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز
دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا نعم وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة
الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح
وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا
قوله المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب
في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل جلب الجنس وتكثير الرغبات فيه
وبالعكس وبما فيه اختيار كاخافة السبل ومنع القوافل وادخار الاجناس ومرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله
قوله وهذا خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد وتوليدا اما مباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان
المبحث السادس لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله
تعالى وكل علموا الجبرا ... فلنذكر الكلام في تفاصيلها ولنشعر منها بعض الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة عنه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى
والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف
وتارة بانه لو تركه لاستحق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز
منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما امر به مراد له الثاني ان
منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح بحسب شهادة ورد بمنع المقدمتين لجواز ان يكون
بعض المأمور به مرادا وغرضا او يتعلق بعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح
يستدرك ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة ليس تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر ان

نعاق

السعر

لا يجب على الله تعالى شيء

الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المطلق بشرط كونه مقدورا
له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل
ومن جملة علومهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بان الكافر او الفاسق لا يخلو عن اللطف ولهذا اصيب بان اللطف
متفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو وابليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل
حتى يحصل ايمانهم ورد بان النصوص الدالة على ان اسعاد ايمان الكل مبني على اسعاد مشيئة الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا
يحصى سيجيء في آخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والتعليل عن ابيه التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين
من قبلهم ضعيف لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب
لله تعالى ورسوله وتسوية بين مشيئته ورضاه امر على ما قالوا واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخر الله تعالى
بعثة [illegible] البعض وشقاق البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اغلاط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو فرض من علم الله تعالى انه لا يجدي عليه اللطف
الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف
من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله الثاني العوض هو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الالام
وما يجري مجراها فخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الله تعالى
ان تركه قبيح لكونه ظلما فعلم قالوا ويستحق على الله تعالى بازائه الالام على العبد وبتفويت المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبانزال الغموم
الى الاستناد الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد
وبامر العباد بالمضار كالذبح بمثل التذكية والنذر او باباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد
لا مثل الم الاحتراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى وهما طريق جبر الالم فالعوض
على الملقي وكذا ما يجب شرعا بفعل الشهود وعليهم العوض وانما يجب تمكين الظالم من الظلم بالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه
قالوا ان كان للمظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازنة لظلم الظالم على الاوقات المتعاقبة على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او
تفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب عطائها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزاء من عقابه بحيث لا يظهر له
التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتعاقبة بحيث لا ينقطع الم وقوع الظلم بغير مستحق الا بما يمنع او يدفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه الا بطريق حرب العادل كقتل الجاني بسبب العقاب ومشقة السفر والحجامة ووضع الصائد واحراق [illegible]
الصبي الملقي في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاد بالا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى
من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في مباحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا طائل في ذكر بعضها منها ان الالم [illegible]
عليها والالم [illegible] فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مخلوق فان كان له حسنات [illegible] واعطاها المولم عوضا الايلام وان
لم يكن له حسنات تفضل الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يحل بينه وبين الايلام فالواجب على العوض اما التزام العوض وان كان من غير
عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي ومنها
الله عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلمه [illegible] على ذلك [illegible] فاخذ العوض منها يكون ظلما [illegible] الالم [illegible]
فالكلام ثم اخذ بعوض [illegible] وما ثبت في الشرع [illegible] ذلك المقدار الجب

فان الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا دلالة على كيفية الاستيفاء فلعلها تكون بابقاء العوض من غير [illegible] واما التكليف فانما
هو بحفظ الحيوان من السباع والاموال عن الضياع [illegible] لا يجب منع [illegible] عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق
عنها الملائم الاول انا تألم قلب العاقل بالافتراس [illegible] يتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته
كما في ذبحها او بتمكينه مع تكثير الاستيفاء الى دار الجزاء لكنه المظلوم عوضه على الله تعالى لمعاملته على الظلم ومنها انه لو تعوق لحق والم
لا كونها لطفا فالجمهور على انه يحسن [illegible] الالم لانه انما يحسن اذا [illegible] للعوض او للطف وقال ابو هاشم بل يجب [illegible]
كما في المنتفعين لان الايلام بكونه عوضا او لطفا [illegible] عن كونه عبثا او ظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب
او لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر [illegible] منقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام [illegible] بجنس [illegible] واللازم باطل لان العقلاء
قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء
على ان العوض هو مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه [illegible] ومنها انه هل يجوز التفضل تفضلا بعوض المظلوم
من الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المعاملة بالمقادير [illegible] على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم يجوز انه لو جاز التفضل
بعوض لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه [illegible] الى الغير بخلاف
الثواب فان جهة التعظيم لا [illegible] والواجب على العبد فعند القاضي لا يصح [illegible] المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع
صحة الاسقاط كما في الاعتاق [illegible] تعلقه الى الغير بان يهب عوضه من غيره [illegible] ومنها اختلافهم في ان
العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب [illegible] الثواب ام لا [illegible] على التعقيب [illegible]
هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم [illegible] العوض كما هو رأي [illegible]
بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على التفضل به من غير لزوم [illegible] العوض [illegible]
بحسب الاستحقاق والاعتبار كما هو رأي [illegible] كما هو رأي ابي هاشم [illegible] مثل العوض ابتداء لكان
الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة [illegible] ان للمستحق اللازم مزية على المتفضل به [illegible]
من فضله فان قيل هل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه [illegible] اذا كانت منفعة عظيمة [illegible] العقلاء على ايثار [illegible] الالم
لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه لو بالغرق فان الله تعالى عالم [illegible] بخلاف العبد
واما الايلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه [illegible] والالام [illegible] وجمهور المعتزلة في [illegible] واستعمالها بالمنافع
العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم [illegible] ان الالام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت لالتزام اعواض [illegible]
ثم انها يكون [illegible] في الآخرة [illegible] ان البهائم هل يدخل الجنة [illegible] العقل والعلم بان ذلك عوض [illegible]
وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار
والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب قوله الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية [illegible]
في مقصد السمعيات على التفصيل قوله الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم [illegible]
ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض
انما هو فعل العبد وهو المعصية ولا الا [illegible] لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي
انه عبد الله [illegible] الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف

بقول المفسرين انه يعني حمارا ولو كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق
ثم يموت او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب بعثة المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا يعصم
الطفل اذا علم منه انه لو كلف آمن واما بعثة ابليس وتمكينه فقال ابو علي انا نحن اذا كان المعلوم ان من يعصي لو لم يكن يعصي لولا وسوسته **قوله**
الى من الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين
فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير والعدل واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين
ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكافر
لآمن جميعا والا لكان بخلا وسفها وتمسكوا بانه التقوى على اسلوب الغايب على ان من مقصود نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية
وذو نظرهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا الحق نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به
الى الطاعة من غير ضرر يلحقه ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء كما لو كان من عادته انه لا يعاون والرفيع الا الطاعة
لا يجوز ان يعامل من الغلط واللين الا بما يوجبه صفو المراد واصلا الى ترك الغاية وانتفاء ما يحتاج صيانة لو جاز ويستحق معلوما وعلم انه لو
تلقاه بشر وطلاقه وجه لو خلا والكل والاطلا والواجب عليه البشر والطلاقة لا الضد بما فلما ذكر بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو في حكم
محتاج الى طاعة الاولياء دون صيوع الاعداء وتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لذته الاقبال ويكون للنفع بالنسبة اليه مقدار او قوة متمكن
بان عند وجوب الواجب والقوة واعيار العارف بحسب الفعل وربما ذكر بعد التسليم وجوبه عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلم والكلام في الوجوب
عليه بمعنى المنزوم واستحقاق الذم على الترك على ان حواشي ذاك لنا نحو التنزل الى القول بوجوب شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد حلق
اسم وجوب الاول عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما الكافر المبتلى بالآلام والاسقام والمحن والآفات
يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعبد ولنفسه فان حرج بان المكلف يعذر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم
ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يدريه عليه فيحسن لو كان كذلك الاصلح لو كان الثالث يلزم ان يكون الاصلح
للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج والعدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا
لا يخفى ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح واتفقا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح انه يختبر مشقة ثم لا يكون
اعياد من علم انه يعود اصلح لانه يختبر راحة التزايد يلزم ان لا يستوجب الله تعالى شكرا فعل ما لكونه مؤديا بالواجب كمن يرد وديعة
او يقضي دينا لازما الى انسان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يضبطونه من الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما
يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مفرحا فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه
لا يبعد ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا ويتعذر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار
لا الدواء حتى لو عين القادر وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع
بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من البرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لانه عمله ليس الا في دفع تلك
الحرارة التي بها المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقيد بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح
يكون اصلح فان قيل الاصلح لا يتناهى فوق ما يصح بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب
الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله انه لو كلفه لطغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يناله
بل يقع في العقاب لو اخترمه قبل كمال العقل فلعله يجب الاسلم كمن يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس

وذريته المصلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكني بهذا افضاعة ان الله تعالى من علم انه منه الكفر والعصيان لولا الارتداد بعد الاسلام
فلا اخفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه انفع المنزلتين
قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا انفع المنزلتين اصلح له ويتلك النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع
عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فلم لم يمت فرعون وهامان ونمرود
وذراريهم وغيرهم من الضالين المضلين الفضلاء وكيف لم يكن منع الاصلح من الاجنبي لاجل مصلحة الغير سفها وظلما انا من لحج
الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء معنى لم يكن ذلك سؤالا من الله تعالى ان لا يغير الاصلح
ويمنع الواجب ومن ظلم التناسخ ان اعطيها باجهل غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي والنبي ابي جهل في
الانعام والاحسان وجمع فضل النبي عليه السلام الا بمعنى اختيار من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب
ولزم السفه والظلم وكما هو اصلحكم الثالث والعاشر لو وجب الاصلح لما كان للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى في الانعام والافضال وطول
ودينكم يخلق ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء ويؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والعجب ان بعد هذه الاصول المعذرة من ان الخيرات كثيرا ما يكون بعض وجوه الاصلح للعباد وما يخفى المعتزلة طريق الرشاد
الفصل السابع في اسمائه تعالى هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ووجها الى ما له من الصفات والافعال
والمتأخرون قد صنفوا فيه الكتب واقتصروا ها هنا على مقاصد اختلفوا فيه من مباحث الاسم والمسمى وكون اسمائه توقيفية
قوله المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل
الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه
كما يقال يسمي زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما
ذكر الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق
ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى
وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما
له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم
ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه
لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو صريح خلاف الحقيقة فانه يلزم
من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد
بمعنى ان من شأنه ذلك فان الخالق بمعناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ
وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم
لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عليه السلام بل للغير فشبهة واهية فان الاسم وان كان غير المسمى
لكنه دال عليه ووضع الكلام لجاراة ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى
الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب الى غير ذلك واحتج من الاول بان الثابت

في اسمائه تعالى

في الاول سبق الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم عنه اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعلى الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه
عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام
على المجلس الشريف والجناب المنيف ونحو من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومعنى
عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمى نفسه بالسلطان وليست عنده الة السلطنة
واسبابها فيقال انه خرج من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث قال التسبيح لذات الرب تعالى
والعبادة لذوات الاصنام دون الاسامي فيما بل بعبادتهم اي في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء
بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان الشخص من الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان الاول بان الاسم لفظ وهو عرض غير باق والقائم
بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى بخلافه بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا
بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تع ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تسعة
وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ
بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات
ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك
الشيخ بقوله بالايات والحديث على الاتحاد ضعيف لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر
والاسم والفعل وغير ذلك على ما شهد به كلامهم الاترى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء اسم مع وانقسامها الى ما هو عين
او غير او لا عين ولا غير جهة ويمكن ان يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم يسمى بالاسم لا الفعل او الحرف فيه تغاير الاسم والمسمى واحد ولا اجماع
الى الجواب بان الكلام هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع
له قلنا نعم الا انه وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو
اسم من اسمائه تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية لا لانه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان في قوله ولله الاسماء
الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن الرحيم والعليم القدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي
هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ
الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم والافعال في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها او عينها وان اريد بالاسم
المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء هو نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء
ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به
نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب وان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه به كقولنا زيد اسم وضرب فعل ماض ومن حرف
جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افراده كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤه كالناطق او عارض له كالضاحك
فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اطلاق واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره قال المبحث الثالث لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء
والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا
بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فمنعنا الا بمجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل

عين ولا غير

الامام الغزالي فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات وقد يشكل هذا
بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرسم اسما للمرسوم من العظام الى غير ذلك وما سمي بالزمان والمكان والالة وبما يتعلق
المتكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اورد الامام محقق الفرق في فوائد شرح الاصول انه لا يجوز ان يسمى
النبي عم بما ليس من اسمائه بل ولو سمي واحد من افراد الناس عالم يسمه به ابوه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى فالواجب
لكل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على
الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع فان امام الحرمين منع الجواد وعدم الجلد والحرمة
ولكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب
العمليات وافعال اللسان ورجح الامام الغزالي اجراء الصفات الاخبار بثبوت مدلولها من غير ثبوت المدلول الا ما منع منه الدلائل
الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى بالولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراه فان قيل
فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري
فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء سرعة ادراك ما غاب عنه لقوة قلب
الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون
الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل فقد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود
الشرع كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاطلاق على الاطلاق مجرد وروده
في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قال المبحث الثالث
مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار واسماء ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع
لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الالهة بحذف الهمزة
وادغام اللام ومشتقا من اله يأله او وله يوله او لاه يليه اذا احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل
الصحيح والفاسد لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل
للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه
ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان الاسم انما
لا يكون الا للمشار اليه والحق انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم
وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة في حق الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية
فلا يخفى ضعفه فان قيل باعتبار السلوب والاضافات يتعين تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب
لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد حكي الاجماع
المأثور عن النبي عم على ان لله اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنه وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة
عن التسعة والتسعين كالباقي والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر
والفاطر والعلام والملك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب

والفاجر وتشديد العقاب وقابل التوبة وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت
ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات
والازل والصانع والواجب وامثال ذلك التنبيه بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لنوع
آخر كزيادة التفضيلة مثال الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولك للامير عشر غلمان يكفون لمهماته
بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من علامة الجنة كاف لمهماته من غير اعتقاد الى آخره مثال الثالث
ان كان الاسم الاعظم خارجا من الجملة فكيف يحصى ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي
او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم فلعله
يحتمل ان يكون خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها
لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في
الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وحملا لا يبطل معنى قوله عم ان لله
وتر يطلب الوتر اي جعل الاسماء التي هي بهذه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون منع اصحابها الاجتهاد
في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها مما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب
والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار والمشهور ان احصائها عدها وان تلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء
ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها والتامل في معانيها والعلم

المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث

الاسماء والاحكام وما يليها ومباحث الامامة قوله الفصل الاول في النبوة وهو كون الانبياء مبعوثا من الحق الى الخلق
فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تع
فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تع فلعله طلب للخفة وايثار الادغام كالمروة قوله المبحث
الاول النبي انسان بعثه الله تع لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض
بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة و
النبي قد يخلو عن ذلك كيوشع وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تع بكتاب
او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تع ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما
يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا
في ملك الغير بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا للطاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى
مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع من الحاجيات
والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل
والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد

فلذا

فلذا قال المعتزلة بوجوبها على الله تع والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما ينبغي والحاصل ان النظام المؤدي
الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تع عند المعتزلة لكونه لطفا و
صلاحا للعباد ولازم عند الفلاسفة لكونه سببا للخير يمتنع تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب بعض
المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري تع فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم
الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم
السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتأتى الا بعد ان يهلك العقلاء
ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها الا بالغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع
لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بها
وذكره والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجبها وقضى
الى الامتنان بالبعض حينا والانتهاء عن البعض كالمجرد من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح
بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي الذي هو من الصفات القائمة بذاته تع لكن لا سبيل لهما سوى الدعوة الى
المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال بحيث يحمد عاقبته بعد قدم [illegible] كالصوم مثلا فلو لم يكن
له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه
الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان
الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش
وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب
والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية
وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيعا لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله سوى ان تركه قبيح
مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة والحق ان البعثة لطف من الله تع ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو مبنى
شأن الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من
عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته والمنكرون المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم
ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهم من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين
لاختيار الباري تع وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من الحق والاحق على افعاله واحواله كالمعتزلة
على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون
لها ملة ونحلة وعمدة المنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تع ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع
لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا له الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي عم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده
فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي فاذا ما كان لا حاجة اليه والجواب قد يكون
حسنا عند العقل ولا قبيحا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاصلاح ويترك عند عدمها للاحتياط او يجوز
ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وما لا يستقل بمعرفته يبين ما يخالف العقل فلا يكون الا تحكم

فيرفع النبي او يدفع عنه الاحتمال وهاهنا كل حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه سلمنا ان العقول متفاوتة
فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ويفضي الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا ينحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها
على ما تقدم الثالثة ان العمل في باب البعثة من التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم لخلوه عن اشتماله على فائدة للعبد لكونه مشقة محضة
ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الانتفاع والانتفاع والتغافيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني
الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب ان مفاسد الفاحش قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى
الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية فاذا تاملتم في التكليف عرفتم ان ما ذكرتم لا يشغل
عنه على ما توهمتم الرابعة ومن الامور الخلافية المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع على افعال ومنها ما يستكره
على ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما في اعمال الحج والصلاة وكحد بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور
الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للتكليف امتثالا
للاوامر والنواهي ويتعلق فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الى بعض في اسرار الشريعة لكاشف
القدح في ثبوت المعجزة ووجوه دلالتها وتعلقها وسياتي باجوبتها قوله البحث الثاني المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة
حقيقة الاعي في اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقلية من الوصفية الى الاسمية
كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بنا على راي الاشعري ان حقيقة العجز اخرى من اسماء العجز في علم العدم
كالجهل في عدم العلم وسوء الحقيقة ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود ربما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود حتى انه وجد منه
اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرونا بالتحدي
مع عدم المعارضة سواء كان الامر يتناول الفعل كانبعاث الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار وفي ما يقتضي على الفعل جعل
المعجزة منهما كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء
والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب
معجزة حتى ينافي من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر في السنين الماضية وكان مستمرا الى ان الدعوى والاخرى
بعيد الاقتران فقد صرحوا بانه لا حاجة الى ذكره من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر
كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسين من فعل من اسمه او قام مقام الفعل يقصد مثله التصديق وقال بعض الاصحاب هو امر
يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي كما لا يقصد
به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجز هو ما يعجز عن التحدي
لما اذا قال معجزتي احيي ميتا فظهرت وتمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثله ظاهرا براءة يقول تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة
ونحو ذلك في القراءة كما انا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا
لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي فلو لم يكن في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا
ولا احتياج الى ان يقول هن آيتي فلا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماضي والاعجاز معجزة للغير وعن الثاني عد الارهاصات

من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا
كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
فارهاصات اي تأسيس لقواعد البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار وتلك اكراما او ارهاصا
او كرامة والا فابتلاء محض كظهور النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية
قائمة على كونه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهوره على يدي المتالهة دون المتنبي وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان
يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجز عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن
فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانه في تمام اخبار الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس الامر فهو لا يشترط المقارنة
وعلى التقديرين لا يتبع من ذلك النبي تكليف العالمين بالتزام الشرع ناجزا لانعقاد المعجزة او العلم بها لكن لو بقي الاحتمال
وتعلق الترامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي
وادامتي نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تعريف المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق
ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات
وتغير الرسوم قوله اما امكانها فقد روى اقدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جاز
لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما او المدعي للنبوة شخصا آخر علية بحدث المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم
بما تقرر بثبوتها لا يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب
جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة تفرض من عدد التواتر فعند نقصان واحد
منه يبقيت مفيدا لليقين وهكذا الى الواحد قطعا وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير منضبط بعدد
بل ضابطه حصول اليقين فاثباته اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها
ممتنعة في العادة بمعنى انها لم يجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فانها ممكن الوقوع ضرورة وابداعها ليس ابعد من ابداع خلق
الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وبعدها الشرق وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي
على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها باطل وكرم انه ظاهر الاندفاع
لا يستحق الجواب قوله واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند المحقق بمنزلة صريح التصديق
لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من سريره ثلاث مرات ويقعد
ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر هاهنا بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس
ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل هاهنا للقرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر
القصة اليهم ولو فرض هنا او افرض مثال الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة
حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به ومنع الانواع

الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او الاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غير المدعي وغير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرير عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما تعارض في الاقاليم بعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة في اخفاء كلمة او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل الينا الرابع احتمال ان لا يكون الغرض منه التصديق اذ لا اعتبار بالغرض في فعله تعالى على ما هو المذهب [illegible] ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعباد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او بالنظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجز بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فلا يوجب صدقه لابتناء استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى حكم بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وما [illegible] الله تعالى وسوء المقدمتين بغيره ولا دليل السمع في غير المتنع ما لا يجوز [illegible] ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم الضروري عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى شيء من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما في جميع المثال المذكور وان كان الحكم ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وصلا سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الردع من قبل الحكيم القادر الجبار كاف في افادة المطلوب وهذا ما ذهبت المعتزلة اليه ان المعجز يكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او تمكينه وثانيا ان كثيرا مما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وربما كملوا فيه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عم والطب في زمن عيسى عم والموسيقى في زمن داود عم والفصاحة في زمن محمد عم وثالثا انه لا اخفاء والاختلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وانما الخلاف في ان ذلك اغراض افعاله على انا لا نقول انه فعل المعجز لغرض التصديق بل انه دليل على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجز على يد الكاذب [illegible] وان جاز عقلا بناء على شمول قدرته تعالى فهو ممتنع عادة [illegible] قطعا كما هو حكم سائر العادات [illegible] القاضي ان اعتبر ان ظهور المعجز بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا الخرق فيها جاز اظهار المعجز على [illegible] الصدق ومع تجويز اظهاره على يد الكاذب [illegible] ولذلك قال الاستاذ العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا لاستلزامه الى العجز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم [illegible] العقل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال وايضا يؤدي الى امتناع التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وحاصله ان مجرد اظهار المعجز عقيب دعوى النبوة يفيد العلم بصدقه وتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي عم في اثبات الكلام واستحالة الكذب والكذب نقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين ان اظهار المعجز تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك وكلتك ووكيلا واستخلفتك من النيابة لشانه من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه ينزل القول منه منزلة الانشاء لا الاخبار او الكلام لنا

نفي الكذب عنه بغير خبر النبي عم على ما سبق فلا اشكال قوله خاتمة لا اخفاء في ثبوت النبوة بطريق العلم الضروري كالعلم بالتصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة انبياء عم وكاخبار موسى عم بنبوة داود وكاليسع ويوشع عم وذكر امام الحرمين من انه لا يمكن تصديق مدعي النبوة سوى نصب المعجز الا ان ما تقدم دليلا لانه لم يكن خارقا للعادة وان كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله ابتداء [illegible] دليل النبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي [illegible] الذي لا نبي قبله ولا كتاب معه واما ما ليس من الكتاب [illegible] على نبوة محمد عم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجز على ما سنبين ان شاء الله قوله المبحث الثالث في طريقة الفلاسفة هم يعترفون بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقرير الاحتياج الى النبي عم فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد من ان يخبز هذا لذاك ويخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط للاحكام الجزئية لئلا يقع الجور ويختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعته وانقيادهم له لما قبلوه ولما انقادوا له ان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون [illegible] هو الاحتياج وهذا الانسان فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات هو من يخرج من مصالح البقاء هو النبي والامر بذلك امر يقتضيه [illegible] ان تشد بعثته من عند ربه ويقتضي لمن دعي عليه ان يتقيد بنبوته وينقاد له وهو المعجز قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث من الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك وسماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بحيث ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الداعية الى الجهة السافلة يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة لا يحجزها كل ولا حجاب وانما المانع هو انجذاب [illegible] الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة يكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعون كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة يكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعقبون بالخصائص [illegible] هذه القوى [illegible] نفس النبي [illegible] الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد هذيان لا يقولون [illegible] على ان الخاصية قد يطلق على الاضافية وان [illegible] بمجرد اعتبار مقارنته التحدي يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاما انه لا يبعد ان يحصل لبعض النفوس الانسانية بقوة من مبدأ الافعال الغريبة بسبب حالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا الا يتأتى الا بالنفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء

تلك بحسب القوى الانسانية والقوى الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس بتقييد
لتحققه في حال النوم على ما نعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس
السماوية المنتقش بصورها يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات
والمسببات غاية الامر ان علم المعقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خارج عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها
على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قرره الحكماء او لما قد ارتسم في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم
ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول العلم بها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية
عنها كمرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان القبول لكل صورة استعداد يخصها
والثاني ظهور حركات او افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن ...
وانقياد المياه من الاحجار او طي الاقاليم وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع
فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث
الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل
المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوجة الى البدل فيجوز ان يحصل للاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم
الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية لترك شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا
ان هنا اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحليل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تقوى الحرارة وذلك لما عرض
لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلان اختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني
الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها عند مشايعتها للنفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات
عن الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة
ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد
ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شديدة تشتغل بالاتصال بعالم العقل فقليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة قوية التسلق
من عالم الغيب قليلة الانعكاس في جانب الظاهر لا يعوقها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فيحاكيه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا محفوظا يتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا معنى
نزول الملك والكتاب وهو يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم
لكون النبي مبعوثا من قبل البارئ لحفظ النظام ومصالح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار
والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية لمخلوقاته اعني
احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي
ان فاض عنه ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل التي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب بحسب
ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام وان لم يكن هناك انفعال
ش

محمد رسول الله عليه الصلوة والسلام

قصد وطلب منه وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار
وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس
المنافع كلها وكيف لا تجب وجود ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلمون موافق
الجملة فالقائلون بوجوب البعثة ولزوم النبوة ممن قال انها واجبة في الحكمة ارادوا بتقية النظام على اللائق ومن قال انها العناية ارادوا تكميل
النظام في علمه السابق ومن قال انها الطبيعة ارادوا وجود النظام الاكمل ولقد افصح عن المقصود بعض الافاضل من قال ان المدبر الذي
يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء او تمهيد الشرائع كما هو مبين في العالم لتحصيل النظام وتعيش الخواص
ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله قوله المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف
في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو
نبي اما بيانا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الاشراق والوضوح واما اظهار المعجز فلانه اتى بالقرآن
واخبر عن المغيبات واوجد افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فتكلم في الانواع
الثلاثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان انه اتى بالقرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو
انه عم تحدى بالقرآن ودعى الى الاتيان بسورة مثله مقارع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمفاخرات والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط
في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل
الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة
عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان
اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار بالمغيبات الماضية والآتية وعلى ما يشتمل
وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم العلمية والعملية والمصالح
الدنيوية والدينية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي
لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى
وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان
يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة
الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولولا ان نظم القرآن معجز لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب
عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف الاجزاء ومثل بعينها اشبه من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواترات ولو صح ما ذكر لكان كل
من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية

ولكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون لكل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن اخلال بغير
لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظم الغريب
المخالف لما عليه كلام العرب من الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل
باشتماله على دقايق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل بالاخبار عن المغيبات ورد بان كل آيات مسلمة ومنها
يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم
والحقايق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الآيات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز
بنظم الخاص وكونه ببلاغة النظم لحصلا موجبين متقابلين وجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا لسبب الاتفاق
بينهما في الامام الرازي ان وجه الاعجاز عنده بامر الفصاحة الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من
غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من كلام البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا
بينا قاطعا للاوهام وربما يتوهم نظم ذلك بعضيا من نظم القرآن على ما ادعاه من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك ما الفيل
له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اي البلاغة وسوء التعبير عن ... شديد ما يلفظ التزنيق
واف مبني على المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز بما الاخبار عن
قصص الاولين من غير سماع وتلفق والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية فلما الماخذ الاول ان نظم القرآن
وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اولم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل يا ايها
الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون واضرابها وكرر متى الكان نظمه بالغا في الفصاحة في المطابقة لمقتضى
الى الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى بعض وعلى الثاني جعلها مترتبة المعاني
متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على
حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في اجزائه ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله وقيل
يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك العدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو كان وجه الاعجاز
بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض
ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان الاولى ان يؤتى بالكلام على
الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمؤيد ان اسمع قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات
في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين فلما هذا ادنى بالغرض
واوفى في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة
الى ان يأتوا بما يوازيه او يدانيه ادونه ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فان اشراف العرب مع كمال حذاقتهم
في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج

المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة
وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم
نوره على كره من المشركين وزعم المعاندين وحتى انتهى الامر الى ان بعض من الاعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا
مطاعن ليست الا هزأة للساخرين وضحكة للناظرين فمنها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس
والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المولد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي
على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا و
الصابئون لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد
بان كل ذلك صحيح على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه اخبر بانه لا يتيسر للبشر بل للانس والجن الاتيان بمثل سورة
منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى عم مع اعترافه بان هارون افصح منه مقالا احدى عشر آيات وهي قوله تعالى
رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان
الحق انه عند البعض في التحدي بسورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية
كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد وطلب المراد ولعوائد اخرى مثل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله و
الراسخون في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كما في قصة فرعون في عدة مواضع وكما في قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
وويل يومئذ للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه علماء البيان
مما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف
المسموع من اصحاب القراءة ما يزيد على اثني عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب
البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا اختلاف يعتريه الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم
على ثبوت الملزوم الا انا نقول لا انه مبني على ان كلمة لو في اللغة يفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط بمعنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله وانما الملتفت كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم الا انه لم يوجد فيه اختلاف فلم يكن من عند غير الله غيره
وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل
عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع
مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض
وتوبيخ ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم عم
وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن
المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا والله يهدي من يشاء ومن الوافر ويخزهم وينصركم
عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا
ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع

قال فما خطبكم يا سامري ومن المشرع انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الحنيف ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي
يدع اليتيم ومن المضارع يوم السادسوم تولدان مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ومن المجتث
نطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين وردّ بان مجرد كون اللفظ على وزن من الاوزان لا يكفي
بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير الكلم والتغليب باب واسع قوله واما النوع الثاني
من انواع المعجزات اخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى عم وفرعون وقصة يوسف عم وقصة ابراهيم ونوح
ولوط وغيرهم عليهم السلام على تفاصيلها وظهورها من غير سماع منه والصدور الا تلقن منه كما يشير اليه قوله تعالى وذلك من انباء الغيب
نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما جاء في القران كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم
غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس
شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك الى
معاد ومنها ما ليس منه كقوله عم لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وعمار تقتله الفئة الباغية وقوله زويت لي الارض
فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة واخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما
وانفاق كنوزهما في سبيل الله وما سيصل اليه الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اعترضت بوقوعه النبي فيتميز عن الكهانة وظهر
النفس وصولا الاعمار وبركة المولد وحصول احوال الكواكب والنظر في الاتهام فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثالها وكذا واما النوع الثالث من
انواع المعجزات افعال ظهرت منه عم على خلاف العادة تزيد على الف قد فصلت في كتب دلائل النبوة بعضها لعامة ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها
تصديقية ظهرت بعدها وينقسم الى امور ثابتة في ذاته كما روي انه ولد مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه الاخرى على سوأته
وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل وساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يراه من قدامه وكماله في الغاية
للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة
والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكمال بلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وكدعائه لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فصار امام المفسرين وعلى عتيبة بن ابي لهب بقوله اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف فقحط منهم ثنتين
وعلى من لحقه من الكفار حين فر من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كسقوط الاوثان بسجدة ليلة ولادته وسقوط
شرف قصور الاكاسرة والظلال الذي استظل عليه وكانشقاق القمر واطلاع الحجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت
الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقاله الى المنبر وشكاية البعير من اجهاده وشهادة
الشاة المسمومة يوم خيبر بانه مسموم ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذيب واهبان بن
اوس بقول العجب من راعي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا يجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قوله وقد يستدل ارباب الحق
من الجمع في اثبات النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وتقريره بوجه آخر تقويته لم دونهما وارشاد الطالب الحق وتعليما الاول فقد اجتمع
فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن و
النسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك يطلع عليه من الكتاب من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقايق الحكمة علم قطعا انها ليست الا وضع الهي ووحي سماوي والمبعوث

بما ليس الا بالانبياء الثالث انه تصدى مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض كافة من اعاظمهم واوساطهم واكابرهم
وجبابرتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر
في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط
حميتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره ومحو آثاره على اخماد شيء من ذلك فلا يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي
الرابع انه قد ظهر وصح ما كان الناس احوج اليه ممن يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعوهم الى الدين القويم وينظم الامور وينضبط حال الجمهور
لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف في الملل واختلال للدول واشتغال الضلال واشتغال الكل اي والعرب على
عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطي الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد و
والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى في حيرانه فيمن ليس بالوالد والمولود وهكذا سائر الفرق
في اودية الضلال واخبية الجدال فاقتضى حكمة الملك الحق المبين ان يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وقد
ظهر انه يصلح لهذا الشان ويليق به هذا التبيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقول الى العربي المشهور
فيما بينهم اما في التوراة فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد
الاخبار عن انزال التوراة على موسى عم بطور سيناء والانجيل على عيسى عم بساعير فانه كان يسكن من ساعير قرية تسمى ناصرة وانزال
القران على محمد بمكة فان فاران هو طريق مكة على المعدان مرحلتين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على باب الطريق
من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوراة ان اسمعيل اقام ببرية فاران مع ما ولد العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس ايضا قال
لموسى اني مقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك واجعل قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه والمراد من اخوة بني اسرائيل هو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يعرف ان من بعد موسى من انتقاء بني
اسرائيل ولا ان عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم والامثل موسى عم لكونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح الدارين
فتعين محمد عم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع
مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون
معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم جميع
الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبي وفيه
الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر ان لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي
لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته به اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء
روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلدوا
ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث
جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر فالآية تلميح المحصل وامثال هذا كثيرة في
كتب الانبياء المتقدمين ذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يجدي الحمل على غير ما ذكر لو صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على

ان يكتمها ولقد صحح ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما تواترت من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عم قوله واما المنكرون
انكره المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عم بغيا منهم وحسدا وعنادا وازورارا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود
تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عم واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث
وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها ثانيا فبداء او نقول ان كان في شرعية الحكم
المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها فمع النسخ فجهل وان كان يعلمها فراعاها ثانيا او لا ثم اهملها فبداء والجواب ان المصلحة تتجدد وتحصل
بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب شربة دواء بعليل في الصيف دون الشتاء او في يوم دون يوم
ولعلك اعتدت قال التورية ان آدم عم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنقضه بعد ذلك لا يكون
نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا او نسخه تناقض بمنزلة ان يقال الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد
فاما ان يعلم انه يستمر ابدا فلا يتوهم النسخ للجهل او لا غايته ما فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن التوقيت والتابيد مثلا
والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه فلا تناقض ولا يكون الواجب موقتا وهو ظاهر انه لم يذكر صوم الغد
ابدا او واجب حينا دون حين واما التناقض فهو رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قال الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون رفعا للوجوب
فيه وهو الانتزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ بيان للتابيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التابيد اجمالا
الواجب وان الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان الرافع معناه انما
النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لوجهين الاول تواتر النقل منه عم بانه قال
تمسكوا بالسبت ابدا وفي نسخة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتر مكابرة لو صح لما
ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولاحتج اليهود في زمانهما احتجاجا عليهما ولو احتجوا لاشتهر لتوفر الدواعي على اثره اما بعد فالثاني
ان الدوام من طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد ورد بدوام الشريعة مقيدا او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام
التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام او الانقطاع فيلزم ان لا يتكرر الا اولا النسخ وقد تقرر الجواب
انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت
نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تكرر بناء على تكرر الاسباب في الوقائع ان الاحكام الثابتة تبقى بطريق الاستصحاب للمتقدم
قوله المقصد الخامس في انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج
الى النبي عم انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى
اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين انه
ادعى ذلك لشريعته وهو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل وظهر المعجز على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله
اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع وخاتم النبيين يدل على الاول كله الآيات في القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل هدى للناس من
غير تفرقة بين ما يوافق القرآن وما لا فيقتضي هذا ان القرآن بعثة محمد عم لقوم الذين هم العرب بما انا نشيره رسوله وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه لانا نقول معناه للناس قبل نزول القرآن او مقرر لهم الى الايمان بمحمد والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة
بمبعثه والانباء عن الاهتداء عند بعثته فان قيل عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة

في عصمة الانبياء عليهم السلام

نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عم في حق موسى عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث
نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم لان امته خير الامم كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا
وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته القرآن
الباهر باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائصه لا يعد
ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عم انا اكرم الاولين والآخرين
على الله ولا فخر واما قوله عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع منه واختلفوا في الافضل بعده
فضل آدم عم لكونه ابا البشر وفضل نوح لطول عبادته ومجاهداته وفضل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وفضل موسى عم لكونه كليم الله
ونجيه وفضل عيسى عم لكونه روح الله وصفيه وفضلته النصارى على الكل بانه كلمة القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من
نطفة وهو ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس وتربى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبوديته ونفى ربوبيته عنه
لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع فلم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يوسع في ملك نفس او سبيها
واسترقاقها ولا في اخذ مال وولد ولا ايذاء احد ومعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم عرج الى السماء
ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها جمهور الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وسائر ما يفضل
نبينا كما لو كان من المشركين والمشركات والتزويج بجمع منهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكما لا يفضل على الجهاد وقمع المشركين
وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جنات القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة
باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع من الكون حيا حيث صارت الروضة المقدسة
مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطئا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات وتبشير محمد عم ما نطق به الحجار وشهدت
به الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنور ربها
اشراق الشمس في كبد السماء فضياء الخضراء وبناء الطلاب في الليلة الظلماء قوله خاتمة قد ثبت معراج النبي عم بالكتاب والسنة
واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى
المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش
او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه عم نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم فكان على
ما اخبر وبما رأى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به
الصادق ودليل الامكان اما مماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كالغيم واما عدم دليل الامتناع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد
بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عم تمسك المخالف بما روي عن عائشة انها قالت والله ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقيل
انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة
واجماع القرون اللاحقة قوله المقصد السادس في عصمة الانبياء وقد سبق ان المعجز يفيد الصدق في دعوى النبي عم وما يتعلق بها
من التبليغ وشرعية الاحكام فما سواهم صادر عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجز كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير

منتف لكونه وهم بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد
جوز الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس
في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا
وعند المعتزلة وعقلا وجوز الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما يجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب
عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين
منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع
لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع [illegible]
لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا تستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث
وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي
دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين
السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
وقصور المطاعن من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة وطبع
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة واصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هي
على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى النبي بل يبتهج بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يجعل المذنب من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشياطين ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
لما دعته البعض اليها او كونه من الاخيار الانيان صدور ذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء
وبما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اجمالا ان
ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة
او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب لكن في قصة آدم عم
فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب
قولا وفعلا بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان
قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان من نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان النهي

شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان
عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعي وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل
منها زوجها الى قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه
على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما تسمية
اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واشبه ما في حق نوح عم هو قوله تعالى انه ليس من اهلك تكذيبا له في قوله
ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل
دينك او انه اجنبي منك وان اضيف اليك لسبب الاختلاط بامه كما روي من انه كان ابن امرأته او الاقرب انما يعد من آل النبي عم
اذا كان له عمل صالح واما في حق ابراهيم عم فقوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا ربي والجواب ان الاول
على سبيل التعريض والمعاريض كما في موضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال في حكم
قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرضا من الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة
يوسف من جهة يعقوب فالافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الصلاح
والخير ولا في ترك الكلام ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة العباد سيما وقد قال اني اخاف
ان يموت يوسف عم على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء
ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود ابويه واخوته
له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب محذوفا دل عليه الكلام
السابق ولا يكون التقديم ولولا ان رأى برهان ربه لهم بها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية
والقصد اليها او هو من باب المشاكلة اي شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا
عما يرويه الحشوية من الخرافات ولهذا لم يرد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان يعن عليه زلة او يذكر له استغفار
وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فلعله كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى وكذا نسبة السرقة الى الاخوة تورية عما فعلوا بيوسف
مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت لمجرد انحناء
وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى عم من قتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان فهي انه كان خطأ
وقبل البعثة وامره للسحرة بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله واظهار معجزته ولا يتم الا بجعل
لم يكن حراما والقاء الالواح كانت عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره لم يكن على سبيل الايذاء
بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص عنه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء ولم يثبت كونه
ذنبا ولا بهرون فانه كان قائما مانعا عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجيبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى
وفي قصة داود عم لم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود عم دون اوريا او سأل رجلا ان ينزل له
عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده وكان زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه
فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه الحشوية اليه الآية

لما بالغ في التفرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقريب المكلين منيبا وتصوير
للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راياه اخترعا
الدعوى او كانا ادعيا غنم خلط احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان عم فالمذكور فيها ما يشير اليه قوله تع اذ
عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وذكر انه عم اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد
كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب
اعناقها لا لمجرد اللؤم وقصد التقرب الى الله تع والتصدق على الفقراء من اطيب ماله على ان من المفسرين من قال المراد
حبه للجهاد واعلاء كلمة الله تع وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها واستحسانا واظهارا
لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيهما ما يشير اليه قوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن وكان يغذوه في
السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر ربه
فهذا ايضا من باب ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما هو اعم اعمالها
وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله تع ولم يقل ان شاء الله
فلم يحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي
من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ
التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له عم وثالثها ما يشعر به قوله تع وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة بما وقع ما غلب في زمانه ولائق بحاله
فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان نبيا وثبت الملك والنبوة واذن الله له وانما اراد الامتثال طاعة لله تع
وعبادته ومعناه الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث عنه وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي
كما وقع من صخر وقيل ملكا خفيا لا يسع للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ عليه
على حدود الله تع واما في قصة يونس عم فما يشعر به قوله تع وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب انه انما غضب
على الكفار المعاندين لاعداء الله تع ومعنى ان لن نقدر ان لن نضيق عليه كما في قوله تع فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى
الظلم في قوله اني كنت من الظالمين بترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة
الكفار واما في حق نبينا عم فمثل ليستغفر لذنبك وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فيحمل على ما فرط
منه من الزلة وترك الافضل وقوله تع ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب
مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان عن طريق الحق
ولهذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى ووضعنا عنك وزرك ثقل ما كان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع
والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك
الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله تع لم تحرم
ما احل الله لك وقوله تع عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي انه عم قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى

تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبرائيل بما صدر منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تع وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان الا تمنيه وقيل
الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل هو في النبي عم حديث النفس كان الشيطان يوسوس اليه غير المهدى فينسخ
الله تع وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب قوله تع وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب
على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا
من طعن اعداء الدين ليس من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته ذلك ترك الاولى وكذا امثال العتاب لو ثبت واما مثل
قوله تع يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت
في شك مما انزلنا فسأل الذين يقرؤن الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط
وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغائر عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل
ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله تع غفار ستار وقد امرنا بالستر على من
ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون بامر من الله من غير اخفاء شيء وليكون امتحانا للامم وكيف يفعلون
بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان للاولياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار في
ادنى زلة وان الصغير لعبث ما يقع في الولاية والايمان البتة او يقع بشفاعة لا محالة بحيث لا عقاب عليها ولا عتاب قوله
خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبى كعيسى عم ويحيى عم والسلامة من كل
ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة
كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة قوله وقد ورد في حديث ذكر العدد
انه سئل كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وقلت كم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض
العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط لا يفيد الا الظن فلا يعتبر الا في العمليات
دون الاعتقادات ومهما اقتصر على عددهم يخالف ظاهر قوله تع ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع
واثبات النبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص
عددا قوله المبحث السادس جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد
مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم
على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين الاول في العصمة فتمسك المثبتون
بمثل قوله تع وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى قوله ومن خشيته مشفقون وقوله تع لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا
يفترون والاعتراض بان امثال هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين وهي كافية انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك
الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تع
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس اباه ولذا عوتب بقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه

الملائكة

سجدوا في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد
بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما اخرج من الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال
معنى قوله كان من الجن صار ولكان من طايفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك اغتياب للخليفة واستبعاد وتعجيل لله بحيث يشبه صورة الاستنكار ومعلوم انه لا يليق ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما
لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة
الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن
حكمة الاستخلاف ممن يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او
مقايسة بين الجن والانس بناء على تحقق الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان الخليفة من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام الله تعالى او اخبار او مشاهدة
من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان الخليفة متصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون
عند ذلك وكذا اخبار الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح الله تعالى فغيره دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب
في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء او السهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت الملكين
تعلمهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس
فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يعتبر به فهو مؤمن وما كانا يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء
فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير
ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله
بالمسخ واما التفاضل فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله
الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير
الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس
واستكباره وتعليله بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
وان سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وخفضا لنفوس الساجدين الثاني ان آدم علم ابناءهم بالاسماء ولما علمه الله من الخصايص
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ورفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا
قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء بما شاهدوا من
اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير نبينا بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين
الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيص بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاد القوى العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب

والكرامة لا يقال لا نسلم انتفاء الشهوة والغضب وساير الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة الموانع والشواغل انما يكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ون
والاخلاص الذي به القوام والنظام والمعنى الذي هو الاصل والتقوى الذي هو الاس فيهم اقوى وامتن لان طريقهم العيان
لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول اسماء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل
مع عدم المنافي والمضادات محال ليس يبقى فضل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف واخس مما لا يسمع والاصل وقد
يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى
بل هم اضل سبيلا فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا على ما لا يخفى لان تمام تقرير هو ان الكافر
آثر النقصان مع التمكن من الكمال ولكن ما حصل كذا فهو افضل وارذل ممن آثر بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي
ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثر بدونه الخامس تمسكوا بقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاهل الاجلال يشعر بفضلهم على الغير وضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى و
فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الغير وليس غير الملائكة بالاجماع وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد
مكرمون قوله وتمسك المخالف ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار عن السجود فيه اشعار
الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب
المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف
عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته
مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس لكافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على
فضيلتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما
يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجلوا من العذاب الذي اوعدوا بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست ملكا حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب بدون اذن الله تعالى كما كان
لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك بالاخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين فلولا ان الملكية بالمرتبة الاعلى لما رغبا بالاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان ولعله انما
ما شاهدوا من الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة فعملا باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى
ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع
منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء علم البيان والبصراء
باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا افضل
الملائكة المقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة
الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية

ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا ترى ان مثل هذا الكلام انما يقصد به الزيادة والترجيح في الفضل والشرف والكمال
على ما هو مظنة الاستنكاف في الوضع كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب اللموح في الشفاعة ومنها الاطراد
بتقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لذلك جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في
نوع الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير والكمال
عالم البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون المسلمة ومنها ان اعمالهم المواظبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم والد
ادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطتها المعاصي المنقضية للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين
روحانيين شاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون الاعمال الانبياء
وعلومهم افضل واكثر ثوابا بالجهات الاخر كقهر المشقة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك مما مر قوله المبحث
الثامن الولي هو العارف بالله وصفاته والمواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات و
الشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنته الاعتقاد والعمل
الصالح والتزام متابعة النبي عم عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة
فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة
فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة ومعونة وكرامة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق ميلا الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد
واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز
ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب
العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا
تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة
صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواب مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير
من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث ادعى عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتى به احد من المتحدين لانه
لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي آخر ثم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن
وهو لا ينافي الحكم بان كل خارق وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لتابع الجواز ما تقرر المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول
قدرة الله تع ونحو ذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع
وجوه الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عم وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال
يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه

بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا للنبي عيسى عم او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا
في زمان اصحاب الكهف والثالث لسليمان عم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة
بل لم يكن لزكريا عم علم بذلك ولذا سأل ونحن لا نعني بالاعجاز الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة
لقصد تصديق نبي ولا يضر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان
يكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين
كرؤية عمر وهو على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد السم من غير ان يضره وامثال ذلك
فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب
السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم
في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر ابو سعيد ما سار ورووا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة و
نقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم
انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى
ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل
السنة وللمنكرين وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهر الخوارق من الولي لالتبس بغيره اذ الخارق هو المعجز ورد بما مر من الفرق بين
المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته الاستمرار
المعتاد بمعنى العادة الثالث لو ظهرت لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض
آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق
يخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت الامم والاتباع
مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بسيرتهم والاهتداء على طريقتهم الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تع عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين
فان مدعي الكهانة التقاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وليس من الاطلاع في شيء
والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض
الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل الامتناع في جعل الغيب للعموم لكونه اسم جنس مضاف
بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض
على البعض وكذا الاشكال الى صحة الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء
من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم قوله خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل
اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة
عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه والاتفاق على ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان الانبياء لا يكونون
بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي

ولم يخرج الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكفر خلافا للاسرار باجماع المسلمين في الاول خاصة فان النبي مع ما له من شرف و
الولاية معصوم عن المعاصي مامون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة متشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح
حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات ولنا ان النبوة تنبئ عن العزلة والسلوك من الحق الى الخلق مع
ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون الا في غاية الكمال الا ان علامة لكن
نفس مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من صفة الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومشافهته وقائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في
غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وما في كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يعني مطلقا وليس من الاصطلاح
القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان النبوة التشريعية متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها
بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد عم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت
دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان للاولياء من امة محمد عم حظا من تصرف ولاية بهم يتصرفون في الخلق
بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علماء امته المتابعة له كانبياء الولاية الاعظم بتصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي وعموم
الخطابات فلان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى
زلة بل بما هو ترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعفاء من ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك
بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر
عن الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويختل به التكاليف من غير تاثم بتركه
لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يدوم بتلك الحالة وربما يعود الى
عالم الظاهر ومنها الذهول من الجنون الذي ربما يترجح على بعض العقول والمسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل
الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم بالكل والطافهم بالله لا يخلون باجزاء طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان نفوسهم
القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شان عن شان فلا الحجاب ولهذا يتعلق عليهم اداء ذلك على نهج الصواب قوله المبحث التاسع
السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه يتصدى لمعارضته
ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا
والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة
بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر
من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل او كاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا
في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان
المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن الاعصم

صح

اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رض وانه سحر ابن عمر
حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظام وكيف
يصح ان يسحر النبي عم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي عم
بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان
ولا له يد في كل شان والنبي عم معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا من ان يوصل ضررا او ايلاما الى بدنه ومراد
الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عم يخيل
اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل
وقد تحقق ولو سلم فيكون اثر ذلك السحر هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان
يكون لبعض النفوس خاصية فيها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر
الى حجة وقد قال عم العين حق تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين
كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزلت في ذلك وقالوا كانت العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به
شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصنعة ان يقول في رسول الله
عم ذلك فعصمه الله تعالى من ذلك واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي عم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب
انهم يستحسنون فصاحته وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر و
العين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح وللكل من الطرفين
اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم قوله الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او
مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما
يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما
ابتليت به من الظلمات قوله المبحث الاول اكثر مباحث المتكلمين في الاخرة اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية
ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى
الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف في الآراء وانما افرد
بحث اعادة المعدوم خاصة بالذكر لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها في اثبات المعاد
بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري
الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم
يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون
منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية
الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لله تعالى

اتفقوا على ان الاصل فيما لا دليل على وجوده وعدمه هو الامكان كما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره
في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل والدليل ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لانا
الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا
لا يرد ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقد يبين
هذا بما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا
فامكانه ان لم يزل بل زاد بناء على ما اكتسب بتلك الاتصاف بالفعل حين صار قابلية للوجود ثانيا اقرب والاثر على الفاعل اهون
ولعله ان يكون هذا هو الحق والمراد بما قيل هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة استعداد فمعلوم
فمعلوم بالضرورة لا يسعى فيما علمه بالزوال من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت
اهون على اعادة الاجزاء وما يعرض من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات كما اشير اليه قوله من يحيي العظام وهي رميم
اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن الاستعداد والقائم به فان قيل ما ذكرتم من كون الاعادة
اهون على اصله وتقوية قوته لاستعدادات المعدومات بالنسبة اليها فلعل كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة
شرائط القابلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قوة الفاعل فالكل على السواء
لا يتفاوت قلنا ما ذكرتم من ان المعدوم يمكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم
لا يمتنع عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لو كان الشيء بعينه وامكان الوجود
لا يستلزم امكانها الا انا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم لامتنع وجوده اولا لما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود يستلزم الامكان
الايجاد سيما بالنظر الى قدرة الواجب على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو في الوجود ثانيا قوله والمنكرون منهم من ادعى
الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب
واستحسنه الامام في المباحث حيث قال نعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله
الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول
لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك وانما يلزم لو كان معناه عند التحقيق
تخلل العدم بين زمان وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بكونه موجودا بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي ايجاد التشخص لكن
بصحته تخلل العدم بين الوجود السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لمدعى الضرورة وهو مخالف
لكلام القوم والمحقق كان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان يجمع مشخصاته التي كان
اعادته وفيه الاول لانه من جملتها فروري ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت
ايضا معدوم لجواز اعادته لعموم الجائز او بطريق الالزام على من يقول لجواز اعادة الكل لكن اللازم لا انفكاك الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد او لا يمكن المبتدأ الا الموجود في الوقت الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على الشيء انه زمان واحد
من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشير اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومن جهة كونه معادا الا ان الموجود في الوقت الثاني
وهذا القدر وجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن المعاد الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفاسدات والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات

فانا نطعن بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه يكاد ينسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات
لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا
معادا ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
لا الواقع في الزمان الثاني وعلى هذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا تغاير بين المبتدأ والمعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان ويمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع
العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده في نفسه هذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا
شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة او ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع تخصيص
شيء مماثل له ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه
اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت الشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم وبقائه وانه ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني
انما هو عند ثبوت الصفة لشيء في الخارج وما يقال ان القضية في يكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن
ليس بشيء لانا ناخذ القضية مفهوما عاما وهو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق
عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه ان يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول
فالمعنى ههنا ان الملحوظ الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
سيما لو يجوز ان يتعلق الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو وذلك كما يقال اعيد كلام فلان اي تكلم بتلك الحروف بتأليفها وهيئاتها
ولا يفتقر لكون هذا معادا الى زمان ذلك مبتدأ وفي زمان آخر الا مناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات
الحشر ولا يبطل شيء من الوجوه قوله المبحث الثالث زعم الفلاسفة والطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة والاسلام اولى الفلسفة انه
لا معاد ولا ان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت ولا الحيوة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع
على ما تقرر المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر
باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليون على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين
الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان
البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات
وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام والغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني
والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة

والتناسخية بتقريبها وردها الى هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية
ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم
القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين
الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان
انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء
عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح كما قال انه ظاهر لا احتياج
الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن
بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد
به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد
ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات
وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات
بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قوله لنا المعتمد في اثبات
حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عم والمعتزلة
يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتأتى
ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتأدى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء
وبناؤه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى ولو سلم فترك الجزاء ظلم لا يجب صدوره على الله تعالى مع ما في المناقشة في ان الواجب
لا يتم الا به وانه لا يمكن المعاد الروحاني وانهم لا يوجبون ولا يكون اعادة المطيع والعاصي من الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا
يحصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتهما والجواب انه ان اعتبر الجزاء بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان
على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر فيلزم ان يعاد جميع الاجزاء التي
من اول التكليف الى الممات ولا يقولون به فكذا الاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به
الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحياة فيكون قابلا
لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا
عم انهم كانوا يقولون بذلك وما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات
وفي الاحاديث ايضا كثير وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين قوله فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد
الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى

198

بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى
كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وبقاء النظام المفضي الى صلاح الاولى والاخرى
بالترغيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن
فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر
الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن
المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفسي والرعاية لمصلحة العوام
نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة ظاهرها من الكلام وثبوتها في نفس الامر
مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب
فيه ولا اعتداد بمن نفيه قوله احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه
التوقف انها على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء ظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف
والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يضر كون المعاد مثل المبتدأ لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار
غذاء وجزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او لا وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية
لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم
الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول اجزاؤه الاصلية من اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل
يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية من المأكول الفضلية في الآكل فلتبيه واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا
انما هو وقوع ذلك لا امكانه فلعل الله يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة
انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعل الله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتأليف بل انما يعاد اليها الحياة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي
العظام وهي رميم أئذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان هنالك الحي والميت وتعاد و
الابدان والتي من اعادة الاجزاء ما سوى الى الحي لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات
ما هو مسوق لتبيين الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين
استبعدوا احياء ما كانوا شاهدوه من العظام والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة
واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم
ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق
بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم والالم

ليكون الخلاص عنه لئلا يعتقدون بالاعمال بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الآلام فيخلصه عنه فيكون الآلام لا يصال الم يعقبه
وهو غير لايق بالحكمة والثواب منع لزوم الغرض ومنع الخلو عنه في افعاله تع ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان
يكون نفس ايصال الجزاء الاول اليه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات لا يشك العاقل في انهما قد
يسبق تحقق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الجنسية ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه قوله تنبيه الا
زيادة تنافي اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتبري عن ظلمات التعلق وبقاؤها ملتذة بالكمال
او متألمة بالنقصان القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية
لا تفنى بخراب البدن كما سبق من الدلائل وشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولى الى ولنا على اثبات المعاد الا الى ما
بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باعادة البدن مع تعلق نفس اخرى به مردود اجماعا وبقاؤها نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر
غير مقبول عند العقل والمنقول عن الحكماء كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج الذي به لم يفارقه الا لاعتبار قابلية لتصرفاته فيه مع
عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء
والصالحين انها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام
على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة متشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله العادة باستمرار حيوة الاجسام
ما استمرت متشابكة لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط
به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح
كذا في الارشاد قوله المبحث الثالث في الفناء قد سبق في مباحث الجسم ان الحكماء ان الاجسام باقية غير متناهية على ما يراه النظام
وقابلة للفناء وغير قابلة للبقاء على ما يراه النظام لشبهة مولانا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قالوا بانها ابدية غير ازلية وتبعهم
اصحاب ابي الحسين بصحة الفناء واختلف القائلون بجواز الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقد ذهب
القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تع يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وقد ذهب ابو الهذيل الى انه تع يقول
افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فقد ذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فقال ابن الاخشيد
ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تع فيها عدمت الجواهر باسرها وقد ذهب ابن شبيب
الى ان الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وقد ذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل
جوهر فناء لا في محل فيعدم به الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيعدم به الجواهر باسرها واما الثالث فقد
ان فناء الجوهر بانقطاع شرط او وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تع لا في محل فاذا لم يخلق عدم الجوهر وقد ذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى ان بقاء قائم به يخلقه الله تع حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها
الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه يفنى وقال القاضي في احد قوليه هي الاكوان التي يخلقها الله تع في الجسم حالا فحالا
فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الآراء من قبيل الاباطيل سيما القول
بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل وتعدد وجه البطلان غنيا عن البيان
قوله المبحث الرابع في ان القائلين بصحة الفناء وبحشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء

والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى ويزول اعراضها المعهودة
ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد
ولا محال ان يعدم منها الشيء ثم يعاد واحتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة
واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد ابتعت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق سبحانه وتع وفناء ما سواه
الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون
في مثل هذه التدقيقات الثاني قوله تع هو الاول والآخر اي في الوجود فلا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد العالم
وفيما قبل قبله واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او
في صفات الكمال كما اذا قيل لكم هذا الواحد السلطان ذلك وآخرهم فيقول هو الاول والآخر ويريد انه الازلي سواه وهو الاول
والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر زمانا اي قال خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم
فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تع كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام
لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى منتفعا للاعتبار الصانع تع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد
ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة والمراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله
كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارئ تع من كل جوهر الدلالة
عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب والمراد الموت كما في قوله تع ان امرؤ هلك
وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تع فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله تع وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا
اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل
العدم واجيب بانا لا نم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تع
وبدأ خلق الانسان من طين وهذا الوصف بكونه مرئيا في قوله تع اولم يروا كيف يبدئ الخلق او قل سيروا في الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بظاهر قوله تع خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون
افكا اي تركبون منه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا باطلاق اهل اللغة على انه احداث وايجاد و
على تقدير تسليمه كان حاجة كما خلقكم من تراب او بدونه كما خلق الله العالم الخامس قوله تع كل من عليها فان والفناء هو العدم
واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا
يستعمل في الموت كما في فناء اهل الحرب وقيل معناه كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي
ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآية من تأويل اذ لو حملناها على ظاهرها لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال
وليس كذلك وليس التأويل بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة
العربية من كون اسم الفاعل حقيقة في الحال ومجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك
المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن الظاهر قوله احتج الآخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول
انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا وعقلا للنصوص الواردة وان الله تع لا يضيع اجر من احسن

عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وبيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبدأ
بل مثله لاستحالة اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا نسلم ان من يقول بفناء الروح والاجزاء
الاصلية واعدام الصواعق ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مثله لا ان في صحة الابتداء والاعادة ولو باعتبار آخر ولا شك ان
المعاد هو الاجساد هو الروح على ما مر وقد تقرر بانا لو عرفت بما علم اتصال الاجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم لذلك المحشور هو الاول
اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظ واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب
والهيئات والصفات التي بها التمايز المشخص فيما على قول من يجعل الروح ايضا من جملة الاجسام واللازم منتف لان الاول
قائم على وصول الجزاء الى المستحق لا يتحال لعل الله يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاضمحلال بل الحكم تقتضي
ولكن لا نسلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال راي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم
باسرها ثم الايجاد ومن حصل ولو سلم فقد علمت ان المعاد في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلة وقد سلمتم انها لا تتفرق
فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة سواء اسمع لو وصل الجزاء الى مستحقه ولا دليل على انا نعلم ولكن عند الابطال
البتة ولكن يا به عليها ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او نظريا او كليا ان التاو هو المعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام ولا منفعة منه لاحد لانها انما يكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء للمستحق
كالثواب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهو ظ ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل فيه ... ذلك حكما ومصالح لا علم لها
غير جهالة في الاخبار بالاعدام لنظر المكلف ... اظهار القاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لكل
وتصديق وقد تقرر الوجدان على طريق تفريق الاجزاء ... التحافظ واما الاول حال عدم التأليف والهيئات التي بها التمايز
فلما ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل وتحالف بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بمالها
من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا المجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا قطع يد
شاب سليم الاعضاء ... منه ... صار ... مجذوما ساقط الاعضاء ... مع التفريق منعه الاعتبار والامكان
اللغة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد بعد العدم
كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى وكقوله تع او كالذي مر على قرية الى قوله ثم نكسوها لحما وكقوله تع وكذلك النشور
وكقوله يخرجون ... تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين ... اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تع يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش
الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر من معارضة
بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء **قوله** المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا
لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم
وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين ثم الآيات الناطقة باعداد الجنة دون النار مثبوتها ثبوتهما الآيات الصريحات في ذلك كقوله تع ولقد رآه نزلة اخرى

عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في خلق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول
ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة
او بحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقى على العدم
زمانا معتدا به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء انقطاعا ... الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما
في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات
فيها ... هبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا يسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانها لا تسع التناسخ لا عود الارواح الى الابدان
مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة ... بالمحيط والمركز فيكون كرويا لانه
في هذا العالم الاصطلاح فيلزم بين العالمين خلاء ... ولانه يشتمل الا محالة على عناصر لها في اجسامها بطبعها فيكون لعنصر
واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكونه كل عنصر في حيز الذي هو في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى الحيز الذي هو في هذا العالم
لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا رجحان بحصول
ما لجهة منه بجهة ... وهذا العالم والجهة في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله ... لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات في الجواب
انه مبني على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي يقدر على
والارادة تحدد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدد بالمحيط والمركز انما هو في جهة
العلو والسفل لا غير ... كلامهم على امتناع الخرق انما هو في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط ... تدوير في ثخن
فلك لا يستلزم الخلاء ولا نسلم كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع ولا كون حيز كل من احد العالمين غير طبيعي ولنفس
التناسخ عود الارواح الى الابدان بل تعلقها بابدان آخر في هذا العالم لا انتقال في هذا الولد لا يليق بالعالمين لو وجدا
الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير عامة من وجود جنة يدخلها الناس ولو وجدتا ... العرض باب لا اسناد لكن على خلق
الامثال ... لانا نقول على تقدير افنا ... هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر ... بانه
لا يلزم الخرق ولا غير من المحالات فلا اقصى هذا الوليد في الجنة والنار في وجود هذا العالم **قوله** فاتمه
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله
تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق
تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر
ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن
ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات
كقوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تع ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تع ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين

عليه الصلوة والسلام

في سؤال القبر

واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا مع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان
القبر معهما منكر ونكير فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب
المشهورة وقد تواتر عن النبي عم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع و
العقل اما السمع فهو للمعتقد فيه بظواهر الشرائع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة لا
محالة يعقبها موت اذ الاتفاق في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة وليس فقط فان قيل
ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا
الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موته لكانت الموتة
الاولى التي مضت واستعقبت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون
الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما سوى موت الجنة ويتقدمها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد
بالعدد بل الجنس المحقق المقابل لهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وبناء الوصف وكذا
قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات
ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماعهم والجواب ان الاماتة
الواحدة او الاثنين لا ينفي وجود الثالث على ان العلم باحد الحالين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بقوله تعالى ثم
يميتكم ثم يحييكم يكفي حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة للعقل على المنع لكن ربما
يقال ان في لفظ الثاني بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره
وضعف اثره على ما سبق فلا يصلح في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب من الكفر واما قولهم
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان ويترك ما في الآخرة لانه معاينة وقيل بل ما في القبر
وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل
بحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والكلام ونحو ذلك لا يتصور بدون
العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك
وتكلم ولا اثر لاحراق تام وربما يدفن في صندوق او محل لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف من الذرة
فيرى باقية بحالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته
وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة شخص الميت وكلامه وتعذيبه في جنب المصلوب والمتراقبا
ونحن نراهما بحالهما والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا ينفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر الصادق
بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة ويجوز
ان يكون الروح الذي هو جسم لطيف او الاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهد الناظر ولا ان يخفيه الله عن الانس والجن
بحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق بكون الميت في بطون السباع ومن قال بالفاعل المختار المحيي المميت استبعد توسيع اللحد

والصندوق

في مباحث السمعيات

والصندوق وحفظ الزرع على صدور المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم
يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن
الراوندي وان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية
غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق قوله خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت في القبر نوع
حيوة قدر ما يتألم او يتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق
في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا نعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في
الحديث قوله المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة
وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها الكتب المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب
وبقوله عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا او اهوالها هول الوقوف قبل الفتنة وعلل بخوف الفوت وعلل كثرة الاعمال
قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى فاما من
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
ومنها المسائلة قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل
والسمع والبصر والجلود والليل والنهار والنفس والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عم ما من يوم وليلة يأتي على ابن ادم الا قال انا ليل
جديد وانا فيما يعمل فيّ شهيد وكفى بنفسك اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقوله تعالى [illegible] يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وقوله
المنادي بالسعادة والشقاوة قال عم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة
لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في
مثل المحاسبة والاهوال مع ان الله عالم بالسرائر والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على
رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر
عن السيئات وهل يحضر به امر من الاهوال على الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر لا لانه
تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود
على متن جهنم يرد الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح واشبه ان يكون المرور
عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكر القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق
الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد
الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ
بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء

غاية مخالفة العادة نسأله تعالى ان يسهل الطريق على من اراده كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يحبو رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان فانه تعالى يضع الموازين القسط
ليوم القيامة قال تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل
هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب
بانه يوزن صحائف الاعمال بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وانما الميزان الكبير واحد اظهارا للجلالة الاعظم وتعظيم المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال
الصحابة ايا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض قوله البحث الثامن
في تقرير مذاهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثال فيقولون بالجنة والنار وساير ما ورد
به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثال لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك
من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راي افلاطون او لا كما هو راي ارسطو
فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة مبتهجة بادراك كمالاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها على اختلاف المراتب
وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف
التفاصيل وانما لم ينتبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العوائق
والعلائق الزائلة بمفارقة البدن وما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات
وعبارات عن تفاصيل احوال السعادة والشقاوة واختلاف احوال اللذات والآلام والتنويع على ما لها من دركات الشقاوة
الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرار المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق
الخالية عن غايات العقلاء والشرار فان شقاوتها منقطع بل ربما لا يسمى الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس
يكون اما لامر عدمي كنقصان الغريزة العقل او وجودي كوجود الامر المضاد للكمالات ومن اما راسخة او غير راسخة وكل
واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية بغير سببه كالذي بسبب نقصان الغريزة في التوحش معا
فهو غير مجبور بعد الموت لا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضادة راسخة في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار
صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدين والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت
لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطئه فيختلف العذاب بحسب الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها
ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما
النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتنتقل الى سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى السعادة يليق

بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء لانه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان
تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات جسمانية وهي اما ان يصير مبادي صور لها ويكون نفوسا لها وهذا هو القول
بالتناسخ واما ان لا يصير وهذا هو الذي يميل اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها
مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات
الاخروية على حسب ما تخيلها قالوا او يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان تقارن مزاجا يفيض
فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار
بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك
مخالف للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا
في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب
لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي
يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن قوله البحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل
من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى
فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز انتسابه اليه فيجوز ان لا يعاقب
العاصي وقد اتفقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومنع كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس
لاحق الا ما يصح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات
على الانواع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
يقتضي سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وهو المراد بالترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب
السيئات على ايجابهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو المعتمد ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لان الثواب على الطاعة ولا
العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر ما انعم الله تعالى عليه فكيف يتصور استحقاق عوض
عليها ولو لم يتحقق العبد بشكر الواجب عوضا لا يحق الرب عليه ما وله من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده
الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى هذا لطاعته وتوخي مرضاته الثالث لا يجوز ان
يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف
المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن
والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى
يقبح ويكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم يكفي ترتيب التفضيل عليه عوضا الثالث انه لو وجب
الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات
وارتد في آخر حياته وان يعاقب من اصر على الكفر دهرا واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب
والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق
الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة

وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موجبة تقابلها يكون ظلما وهو تع
منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع
المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض
امرا آخر كحصول السرور بالمدح بما اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على
ان لها وجه وجوب لا لنفعها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تع ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا الا ان وجه
الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها
بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعلها شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم
يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاقة ومخالفات
للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا بعد
القطع بالآلام ومضار يترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في
ذلك غير كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب
والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تع
والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب مع ما فيه من الاشكال وسنتكلم عليه
في بحث الغفران ان شاء الله تع قوله خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب فمنها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه
كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح
لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب لفعل ضد عند الاخلال بالقبيح
وهو ترك القبيح والذم والعقاب بما فعل عند الاخلال بالواجب من ترك الواجب لان الاخلال عدم محض لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي
ولان كل احد يخلو بحفظه على الاساس من القبائح قال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة
في تعليل العقاب بعدم الايمان بالواجب كقوله تع خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين
وكقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب
بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وتقاربهما انه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا
بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا
او يبعث المكلف الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع
الذي هو ادون حالا ومنها انه يجب خلوصهما من الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب للعوض مع كونه ادون
حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها وسعيه ووجوب شكر
النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون مسرورا بما عنده لا يطلب
الا ما يليق به ويعد الشكر لذة وسرورا لا محنة ويكون لا يشتغل شاغلا عن القبائح وذكرها او التالم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم
مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البعض في حالة الطاعة والمعصية وعند البعض

والآخر

في الآخر وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لا مدح لهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل
مثلهما وانما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص
عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف المشوب بها وتمسك المتأخرون بالنصوص المقتضية لتاخير الاجزية وبلزوم
الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا اختفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم
الجمع بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصره على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخيره قوله المبحث
العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية
فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة لا سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا كل من قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين
باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تع البدل فيدوم الثواب
والعقاب قال الله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل والمعاند
وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفراغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق
بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تع ما جعل الله عليكم في الدين من حرج
ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا اشكال ان غير المتحيز اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك
للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثر
لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رض سالت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت
المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم لاهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تع ولا تزر وازرة
وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تع منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واتفقت اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة
فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تع لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد
في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تع بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالادلة كتخليد اهل الجنة وعند
المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة
العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر
زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولان النزاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع
بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشا من قولهم
ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة
المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان
العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود

واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول
لنا وجوه الاول وهو المعتمد الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار
وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وقال عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى
النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عليه السلام يخرج من النار قوم بعد
ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد
والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر
عنه في اثناء ذلك او بعده جرعة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا
ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذام الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها
يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا تناهي قدره وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في
النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالعاصي فمبني على ثبوت تفاوت
مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه يستحق الثواب بالايمان والطاعات فعلا عندكم
ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سبق فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار
والوصول الى الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناول للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وهذا سوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها وترك الواجبات كلها فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية و
النصرانية والمجوسية فيحمل على ما يراد الآية من حدود المواريث وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغة للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب
الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات تربي ثوابها على عقوبتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين
ايضا خارجا لما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا دلالة على
الاستحقاق بل هو عقيبا لغاية الوعيد بقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا
على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من ان الاكثرين جعلوا للغاية بالخروج ابتدائه ولو سلم فغايته لتقوله
يكونون عليه ابدا او محدود فانه يكون على ما وهم عليه حتى يرد المخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق
المؤبد جزاء وهو مختلف فيه فحصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك ودفع التأبيد بان التعمد الاستحلال فحمل على ما
ذكر ابن عباس رضي الله عنه ان التعمد على القتل انما يكون من المستحل وبان التعلق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص من قتل المؤمن لايمانه
او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد منها المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التابيد المتبادر

الى الفهم ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا والتأكيد انما يقرر
مدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا
يلزم ارادة معنى المشترك او الحقيقة والمجاز معا لانا نقول للاول ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع
في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جعله بمعنى
المكث الطويل تقليلا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع
دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا يحتاج الى ارادتهما معا وللثاني ان التأبيد بالكفر بل تعميد التوهم
فالمراد به تاكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالث بانها في حق الكافرين المنكرين للخلد
بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز
ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام
وللاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان بعذاب مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل
الجنة لكان باستحقاق لامتناع الاحباط وذلك وصول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او بالموازنة على ما
سبق ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وبتسليم على الاحباط والموازنة الثالث
لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع تناهي المعاصي ومنع تناهي الكفر
قدرا ومنع اعتبار العقل في مقابلة النص والاجماع في الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف
بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق
الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن الكذب والتبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام
فان من لا يكترث للبث في الجحيم احقابا قلما يستكثر الخلود فيها عقابا والا فقد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطف
للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا موجبا لاجل الايمان ولو وجب
ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد قوله المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان
من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل
النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل عملا صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما
نشاهد من الناس فمآله عندنا الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت
من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه
وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن
الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة
على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته
على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة ثم بدر منه مخالفة امر
من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونسيان ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب على الجحود

على المخالفة والمعادلة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر البارئ تعالى وهذا
متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة
قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لان الاستحقاقان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة
دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وفي الاستحقاق الثواب والعقاب بان
يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة
من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
وقد حكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة ولكن قالوا الاحباط مقرر في التنزيل
كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقوله حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا يستحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به الذم وكان
يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط
الطاعات بالكفر بمعنى انه لا اثابة عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي
رجعا من التمادي بمعنى الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اوفت عليها وان اربت الطاعات احبطت المعاصي
ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار فرب كبيرة تغلب وزرها طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط
ذلك بل هو مفوض الى الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط الاقل عقابا
اذا كان الساقط ثوابا واذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم ان الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله
مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب مقابلة ويبقى
له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف [illegible] من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه ويبقى
القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط
والموازنة بين الفعلين من الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجبائي الى الاول
وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بها وبما ثبت من الاحباط والموازنة لا يصح الا بتعيين
من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شيء كما هو راي ابي علي
صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وهو باطل اجماعا فكونه [illegible] ولانه ليس انتفاء الباقي نظرا الى
الحادث بوجود الباقي [illegible] من الاكثر ما يوازن الاقل كما
هو راي ابي هاشم فبطلا ايضا اما اولا فلان تنافيهما لما كانا متنافيين كان نظرا بان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زوال الاجل نظرا بان
الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثيره [illegible] الاستحقاق العليل [illegible] اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء
متساوية [illegible] يلزم ان [illegible] العليل كان [illegible] وسط وفاقا وهذا ما قال [illegible] الطاعة عشر اجزاء
من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق احدى الخمستين
اولى من انتفاء الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاجزاء
اما ان يكون دفعة ومعا لانه اذا كان معدوم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما معه لوجدا [illegible] لكن العلة موجودة حال حدوث

المعلوم فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هذا خلف واما ان يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان بسبب زوال الاول
حدوث الثاني ما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني [illegible]
انما يزول بالاخر وهذا ما فيه الى ان الثاني لما كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول
ان الطارئ اقوى وبالبقاء اولى لكونه متعاونا بموجب الذي يوجب خلاف السابق بانه وان كان موجودا لكنه لم يبق مع موجب
فاذن يجوز على الاحباط ان يمنع السابق بالطارئ ويبقى هو على حاله وعلى الموازنة ان يمنع من الطارئ ما يقابل السابق مع السابق
لا بقي من الطارئ والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارئ يتقوم من العدم
وعموم تحقق علة بقائه بالفعل اولى مع ان الرفع اهون من الدفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طارئا
بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا قليلا او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طرءان
الحادث وزوال الباقي توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طرءان الحادث
هو السبب في زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به واستلزامه تاخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات
ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لكم عشرة احد خمسة وديعة فيمكن تسليم خمسة اولكم بل بحسب الذهن
فقط بمنزلة ما اذا كان لكم عليه خمسة دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او نقصا بعضها بخمسه ما له عليكم الابراء عن
النصف وبهذا ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلناه من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام تهمة المعتزلة
فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق العليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم
المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل ما يزول به الاخر لا زوال الكل بما
يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحايف الكتبة فالطاعات يبطل استحقاق العقاب
بالمعاصي ويبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محذور والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او تحقيق
اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وهذا ينفع مع اعتراض خامس وهو انه يجوز
ان لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيبطل حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارئ في
عدم الباقي بشرط ان يسقط من الطارئ مقدار السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك
القدر من الطارئ ويلزم المحذور ثم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بل يزيل جزء من
هذا اجزائه من ذاك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لا يقال يكون
مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل
معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب بخلاف ما عليه هذا الكلام بحيث ان العقاب [illegible] على ما اذا ساوى الاستحقاقان والمعتزلة لم
يضطربوا في مثله فزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار والعقب بانه يجوز ان يرجح جانب
الثواب فيزول بوجه امة منزل الكرامة وتخلل بفضل دار المقامة او يخلو من الثواب والعقاب من غير حلول في احدهما
او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث وحكي في استدلال الامام بان الاستحقاق
اعتبار شرعي ليس له تاثير حقيقة وفناء بعد وجود بل يعني احباط الطاعة او استحقاق الثواب انه اسم لا يثبت عليها او
معنى الموازنة انه لا يثبت عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرهما من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعادلة

واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة ولا اطلاع لنا بهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيئته على وفق
حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كسب يحبط او زركا على احدها فكان من حقهم ان يدركهما
جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك عطلوا بانهم يقاومون الاعمال وسقوط افعالها باكثرها ومما يجب التنبه له انه لا فرق عندهم
بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما ولذا قالوا من كلام البعض من اختصاص الحكم بما
اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء قوله المبحث الثامن عشر اجمعت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن
الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف
حكم التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون
التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوا خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين
منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع
ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم
المؤاخذة لا كما يقال ان يحمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم
شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض
الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا اضطرار ونقول في بعض الآيات
والاحاديث الصحيحة الصريحة لا يحتمل المنع بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية
فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا ثبوتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن
يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني التهويل بشأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبر في الغاية وكذا باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى مما في الاخف فلا يصح
للنفي والمشهور في ابطال تقييد حكم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة
واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما يعم
المذهب عندكم وعند من ذكروه فان تعم وعلى هو المغفرة والعفو ولو سلم فبفعل الله تعالى وان كان واجبا عليه بمشيئته وارادته فيصح
تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرح في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله ثم
الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن
فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هو مجرد تعلق بالمشيئة بمنزلة هو لكن يغفر ما دونه ان شاء بل تقييدا
للمعمول بمنزلة هو لكن يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على
من يشاء ويعطي ان يعطل حكمين بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشيئة
فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة لتحقق الفرق

بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على راي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو لا
بلا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين قوله للمانعين عقلا تمسكت الوعيدية
القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف متكل على العفو
مرتكب للمعاصي وهذا قبيح يمتنع صدوره من الله تعالى والجواب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين ان مجرد
احتمال العقوبة يصلح زاجرا للمتمكن من ارتكاب القبائح فكيف مع الآيات الناطقة بالعقاب والوعيد
الشايعة وكذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة بالنسبة الى من لا يعلمه الا انه مظنة الاغراء وتفضيه
الى الاصرار الا ترى ان قبول التوبة وصحتها عندكم وعندهم لو كان اجل عليهما اعتبار بانه اغراء والتردد في قبول التوبة فيها
لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا
منقوض بقبول التوبة وتأخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركها فينتفي انتفاء في ترك العفو فان في العفو لطفا
بالعبيد في باب وطمعه في مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة قوله سمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا
وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغداديين بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر
اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي القول عن الزحف
ومأواه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالعموم لشمولها العمومات المذكورة
في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم
باطل فكذا الملزوم والجواب انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم
لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب
بالمعصية فاسد كما مر فكيف لا كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والتوقع بانه لو صح
ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشيء لان كثيرا من اسماء الافعال بمعنى الحقيقية ايضا لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه
لايهام المعنى كما انه متكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل ربما نتجوز في خلف الثواب لا يسمى
تجزا اتم بلزوم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه فيشكل فالجواب
الحق ان من عفي عنه لا يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الناسخ فان قيل صيغة العموم المتقدمة
عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه بالاسم الخاص فاخراج البعض بدليل
متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما المخصص هو الدلالة على ان المخصص غير داخل في العموم
ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير
دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد يجوز ان يكون متراخيا بيانا لا ناسخا وهذا هو المذهب عند فقهاء الشافعية
والعراقيين من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتأخرين منهم لا يعدونه ولكن
شيئا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي
دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل
قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم

ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا
لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير الخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل
فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف في سلب دليل الخصوص قلنا الاولى ان يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب الاعتقاد
العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التنقيح بعض البسط وللامام الرازي
ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فلما امتنع كذبه
لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا اكثر اخبار الله تعالى ذلك في الغفلة
ان يكون الحسن فيكون وسوط واجابة بان قبله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجوب الكذب وقال لا يوجد الحسن الا عند وجوب
حسن مطلقا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وهو مع عليه انواع من الحسن لما
فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها ان العلاء يسعه في المعاد ومجال الملاحدة في العباد ومنها بطلان ما وقع
عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شمول النصوص العامة بذكر دوام الخلود وانواع الخلف ان لم يقطع
الا عند شرعه لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك
من الآيات وجه التفرقة ان الحاجة فلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء الرحمة وغير ذلك من عفوات تعالى عما ارتكب
من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر واعتقاد الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا حكم
عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد فاقوى الادلة جواز الكذب المتضمن
بفعل الحسن او زيادة الكذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار فجواز الخلف
وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا قوله فاتمة قد اشتهر
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين
ان يكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا هذا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى
يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير الامر وعدم الجزم بالعقاب او الثواب وبهذا
جعل ابو حنيفة رحمه الله تعالى من المرجئة وقد قيل من ابي ارجئت الاحجار فقال من الملائكة قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
واما المرجئة الى الفرقة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب في النار للكفار وهذا
تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض يعني الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر
منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات
وتوجب دخول النار اذا زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم
غلبة الاوزار لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب
والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين
في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا وتقدم منا بهذا ان المعتزلة ان ادركوا ونحبا
لهم ان تكلموا لا من لم يعصمه بنجي او توبة برحمي قوله المبحث الثالث عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها الكتاب والسنة والاجماع الا ان المعتزلة
خصوها بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما قبل

منهاجا

او ما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من انه قال الشفاعة لاهل الكبائر
متواترا صح او خبرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجيب عنه بانه فليس للعفو والشفاعة
كثير معنى وقد تستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين فنعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان قيل هذا الكلام انما سيق في نفع الشفاعة بغيرهم فيصلح تقبيحا حال الكفار وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك
اذ لو لم ينفع الشفاعة اصلا لما كان لاختصاصهم زيادة تعريج وتخييب لهم لكنه مع هذا التعليق لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة
ولا نزاع فيه ثم توهم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون منعه لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار
فقط والعقاب مخلصة عندكم باختيار الكبائر بمعنى ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المط
الا ان غاية متشبثهم بقوله تعالى ولو لم يكن الشفاعة لو كانت منعه لطلب زيادة المنافع لكنا شافعين في
حق النبي عليه السلام حين نسأل الله تعالى زيادة كراماته واللازم باطل واعترض بانه يجوز ان يعتبر في الزيادة قيد لكون الشفيع اعلى حالا من
المشفوع له لو كان زيادة المنافع مجعولة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع نفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا
يتبع المشفوع فضلا ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع على الاستعمال لكان كقول الشاعر
فوالكن حتى ارى راية في صحيفة الى عالم باته بشفيع وملكه منشور دار الخلافة سلطان محمود ولينا لكونه مقدار الثاني وتقبال
يمين الدولة وامين الملة شفاعة اي ما عبر الاشواق قلنا لكان منعه لا يجوز فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول
الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية مختصين المطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا الآية والضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وقوله تعالى من قبل ان يأتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب ينفي الشفاعة اصلا على طريقة قوله
ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرضي او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفاسق
ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة باهل الكبائر
لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان
الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النفع لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنفع بما نشأ من موانعه ومقابله
هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثله وكذا عن الثاني انا لا نم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق
فانه مرضي من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بضد العدل او الجود فانه
ليس بمرتضى عند الله اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد
تابوا عن الشرك او لا يعنى لطلب معنى من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بل في المستحق
حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب
الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على عدو المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة
وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اضيف تكراره وتشاور بالبعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء لجميعه

قوله يشفع

اوما بعد

تكفر الكرامات الا استدعاء العفو الذي من شاء وتلك الكرامة الا بعد ان المعالجة وان لم يكن الا للمذنبين لكن قوله اللهم
اجعلني من اهل الصلاح ليس طلبا للعفو بل لشوق المنزلة وكذا طلب الشفاعة وان خص باهل الكبائر لكن منشأها
الايمان وبعض الحسنات التي يصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل
بالجملة اهل الشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي قوله خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
يدل على ان الكبائر يتميز عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها
كبيرة لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد هو من دون الكل واتى بالتشبيه وذلك تعين منها وضعف
بعضهم الى تعيين الكبيرة بانها التي يتعلق بها الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر
ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة اكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر قوله المبحث الرابع عشر التوبة وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد
رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع الندم على المعصية
لكونها معصية وقيده بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه واخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم
لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد ومبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح
ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة
عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة
ايمان اليائس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ويتحقق الندم بتحزن وتوجع على ان فعل وتمني
كونه لم يفعل والابرهن هذا القطع بان مجرد الترك كالماضي او امر تجربه فاستراح الى بعض المباحات ليس شيء وبقوله
عن الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول
او جنون او موت او لمرض وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كمن سلب القوة وشلل او جب في الزنى فلا يتصور العزم على الترك
لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك بهذا التشبه كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض
الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا فلا
من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكره في المواقف من انه لو اقر الان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل
وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان
عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ولا يكفي مجرد الندم لا كما قال في المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم
ليس بتوبة لانا نقول هذا الغرض من الكلام لافادة القاطع التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم
اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة
بهذا يشعر ما في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم

ثم التحقيق ثم ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك
العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم
على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن
وانسكاب الدمع ومن تكلم في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وما ذكر فيما يروى من قصة
استغفار داود عم على صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا صاحب الكبيرة عن الايمان وجزموا بالوصول بل الخلود في
النيران ما لم يتوبوا اهتموا بامر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول التائب تبت وصعبت وجوه اصحهم
انه يكفي ان يعتقد انه لو رد الى ما فاته لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل
الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر والاضرار مع الندم ولان التائب مطلوب بالتوبة في كل
وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف بالايطاق قوله وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا
فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم
على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر
سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة ذنب آخر
تجب التوبة عنه وهلم جرا وذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة و
ساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا
اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا وعقلا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت فيه نص قاطع لا يحتمل التأويل
وعند المعتزلة نعم حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن يمنع الجبر وعلى ان اليتامى ويقتضي العدل والحكمة في
راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ومنه بالقبول وبان المكلف باق وهو بعرض الثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب
وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات من خفف بل ربما ادعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك
حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب الا حكم العقل بقبول اعتذاره بل الحكم الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما الاحتجاج
بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في قبول التوبة وعلى وجوب الشكر على ذلك فربما يدفع بان المسئول هو اجتماعها
لشرائط القبول فان الامر فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد الولد
يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط التوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو
كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجى وندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه لقبح
في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية وربما يفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط
عنه عقاب الشرب اما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها بفضله ولا يبطل بمعاودة الذنب
ثم اذا تاب عنه ما يكون عبادة اخرى قال فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي

لطول عمره من غير عصيان اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي
واحد وسوا التفويض الى المشية الله من غير قطع بالثواب او العقاب فلا حاصل من الطاعات والتوبة والاخوف من المعصية
والاصرار ومع جهاله ومطابق بانهم فلما حكم الكل واحد وانه لا حكم الله فجعلهم سواء لكن شبا المطيع بالعاصي البتة يقتضي
الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصير بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتماله
مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط او لا ياس من روح الله الا القوم
الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله
تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تعدم في الحال وانما تبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال
الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن
لحدث ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثواب السابق لكن يعود طاعته
السابقة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار واغصانها وثمارها ثم
انطفت النار فانه يعود اصل الشجر وعروقها الى خضرتها وثمرتها قوله ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه تداني
على كلوبه وضيح عن عهده خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا
وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يعرض عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهار لها ولا ابتهاج
ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه لو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الندم
عليها والتوبة الاولى بحسب على صحتها اذ العبادات الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها قوله ولا يصح لبعض المذهب انه يصح
عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامه
بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع
عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل
للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح آخر واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره
صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي
بامور ينضم اليه كعظم المعصية او قلة عليه النهي فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لا يعارض ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحقق مع الترجيح لا لقبحه لان الاخير في الداعي
بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه ومثلا كما ان الدواعي الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض
فيختص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل الغرض غاية
ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وقالوا اما قال اصحابنا انه كما يجوز
الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر كذا يجوز ترك القبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال فيما يكفي في التوبة
عن المعاصي كلها الا جمالا وان علمت مفصله لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم
مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع استماع اجماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف
ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله مع ترك الواجب فعند يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك

الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة
وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل
العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا
بلغه على وجه الفحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم
من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة ولا
يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما الا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع
دوام الندم على المغصوب فغرق بين القتل والغصب قوله المبحث الخامس في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قد جرت عادة المتكلمين بايراده في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما شبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية
والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام وبهذا تبين القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر
بالمعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وقوله تعالى وامر بالعرف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك
وقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم
وقوله عم من راى منكم منكرا فليغيره بيده وان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع
فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه وقد استدل على نفي
الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي
عن عائشة انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا
كان الحكم في اراذلكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم واجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات
وترك المعاصي ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا نفي المعتدى
اذا نهيتم ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه بمحاينا فيه في كون الامر والنهي اكراها ولما الحديث
فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عيني او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة
العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا لئلا
يلزم عبثا والسعي الا فيما لا يعني قال تعالى فذكر وان لم يؤثر اعتذارا للدين فلعله ربما يكون كذلك ولا واو منها انتفاء
مفسدة ومفسدة اكبر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز فالوا يجوز ان ظن انه يقتل ولا يتكر الكافر
يقرب ونحو لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين وظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه
نكى فيهم بقتل او جرح او نوعه قوله ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف
وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز للآحاد والوعظ بالقول والفعل
لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال الحكم الشرعي

اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا احتيج مدركه
بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع و
الزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير معلوم
عنده وذكر في المحيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا ولك فيه ان يحتسب على
الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم الاحتساب بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عن يكون ورعا الا من يرتكب مثله
بل من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما
ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به كل بعض من فيه غنى سقط الفرض من الباقين وهذا الابتغاء القول بانه
فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انتصب لذلك احد يتعين عليه
فليحتسب فيما يتعلق بحقوق الشرع من غير تجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد الا ما وجد العموم كمطل المديون وتعدي
الجار في حد الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق على العموم كتعطيل شرب البلد واستهدام سور وترك اهله رعاية ابناء
السبيل المحتاجين مع عموم الحاجة بيت المال يحتسب ويامر به على الاطلاق ويتكلم بما ينبغي بتغيير سمات العبادات كالجهر في
الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان ومع من يتصدى للافتاء او للتدريس او للوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة
لو احتجبوا عن الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة لو طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلاظ فالاغلاظ
بحسب حال المنكر وذكر في المحيط للحنفية ان من رأى رجلا مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه
بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتله **الفصل** الثالث في الاسماء والاحكام من الترجمة شايعة
في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر
والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما وفيه مباحث الاول الايمان
في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وكانه في التحقيق
عائد الى اخبار الشيء صادقا والصدق مما يوصف به الكلام والمتكلم والحكم يتبع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق
فيما جاء به وآمنت بالملائكة اي بانهم عباد مكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا
بنات الله وآمنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عنده صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي
بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بقدرة الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما
في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا
او لهما مع سائر الجوارح ومن هنا طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اي تصديق النبي عم فيما علم مجيئه
به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب

الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
لوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل
اسما للمعرفة اي معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة
وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق
ومن الناس من يكاد يقول بانهما ليس امر آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق
على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اي الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عم فقد يشترط مع معرفة
القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية بوجه لا محالة فلا يجعل
من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا الضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار
الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو هذا الا انه يستحق الخلود في النار ومن
اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحقق فليس لهؤلاء النزاع الثلث كبير خلاف
في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور
بق مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله وكثيرا ما يقع في عبارات البخارى من العلماء ان التقليد
بازاء المعرفة وتابع الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره لا يكون مؤمنا عند الله
ولا يستحق دخول الجنة والنجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء
الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا
كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء
اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم
التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض غير مساعدين فيه لانه كان اشهر اعمام النبي عم واكثرهم
رعاية بشانه وادفعهم عدوا من النبي عم على ايمانه وكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين
الناس وورد في بابهما الاحاديث المشهورة وكثير من رجال الاسلام المسامعين المشكوك وفاة ابي طالب وان ماتع الرابع وهو
٥ ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة
بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجب وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب محال ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة
وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي و
الاوزاعي رحمهم الله وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف
يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة

وهو التصديق وحده وجعل الاقرار وكما ماهو الكامل المنجي بالاطلاق وهو التصديق مع الاقرار والعمل ما اشار اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وتوضيح الخلاف ان مطلق الاسم الاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو مذهب الكرامية [illegible] الاعمال وهو مذهب المعتزلة والخوارج واما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف [illegible] جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وهو التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المواضع [illegible] من غير افتقار الى بيان [illegible] لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يكتفون بالتصديق وقبول الاحكام [illegible] الاحكام الدنيوية [illegible] وهو الاقرار [illegible] واجتهاد [illegible] مناط الاحكام [illegible] الاعمال [illegible] والاعتقاد [illegible] قوله لنا مقامات الاول ان الاعمال [illegible] العمل دون [illegible] انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد [illegible] الاول فانه [illegible] الايمان [illegible] الاقرار [illegible] حال [illegible] كتب في قلوبهم الايمان [illegible] وقلبه مطمئن بالايمان [illegible] قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءك المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن [illegible] قلبي على دينك [illegible] من الايمان الحديث [illegible] انه لو كان الايمان هو القول [illegible] حقيقة [illegible] بخلاف التصديق فانه [illegible] العلم [illegible] اسم لمن تكلم بما تدل على التصديق الى ان لم يطرء ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق بمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك الثاني [illegible] فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول فلما ان كانت ما موصولة فالمقول بالمحصن هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والتخلي [illegible] لا يخلو لاحد وقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمة الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذاهبا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم وقال هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم [illegible] احكام

الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة ولو تأملت لحديث اسامة لما لا علينا قوله المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بلا بيان ولذلك اول الواجبات وراس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن كذلك من الخطاب بالاعمال [illegible] واما احتيج الى بيان ما يجب به الايمان فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن معولا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا ثم انه لو جعل لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ويخالفه التكذيب ويقابله التوقف والتردد [illegible] العلماء في [illegible] الايمان كرويدم باور داشتم وراست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا اشتباه على العوام فضلا عن الخواص والتكذيب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وهذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلم اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل هو وراءه معناه كرويدن وراست داشتن وكرويدن وحق داشتن من انواع حق داشتن اخ ويؤيده ما ذكره امام الحرمين

ان التصديق على التحقيق كلام النفسي لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان
ما هو يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن اذا اضيف
الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها والاشارة الى ما يكشف عنها
الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا او اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل الذي ربما يتبادر من معاني الافعال
الاختيارية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته وحصوله بكسبه واختياره سواء كان من مقولة الفعل من الاوضاع و الهيئات
كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في السموات والارض الثاني انا لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه بهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك
فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها
فغاية الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو شأن المامور به واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فلم يعلم بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من
مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى المقولة
الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على
العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات
كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والكتمان والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي رضي الله عنه ان الايمان معرفة
والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين ان الانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات
والسكنات وغير ذلك كالصلوة او السرور الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس
تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف
بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون الامر بايقاعه
واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثالث ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه
وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
المقابل للتكذيب فانه قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو گونه است يكى دريافتن وبحد رسيدن وآنرا
بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع
بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس وتمثيله بما عسى يذهب اليه معاندون ان گرويدن في المنطق
غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذه التأليف الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك ولم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يتوهمه البعض بل
ان نسب الذهن الصورة او الامعاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الكلام الى الصدق
اعني صادق داشتن وگرويدن ويتنبه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا اندفع
ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزؤه والتصديق قسم من العلم
الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس

ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب اي بمباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد
يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فالتعيين
الحاصل بدون الاذعان مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق
وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره ويشتمل الاعلام بعينه كل شائع وحلاوة هو التصديق
اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وانه لا يصح في بحث القول والمبادي العلوم على ان المعتبر في الايمان
هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تقسيم
وتفسيره كون التعيين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام
في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بحقية ما جاء به النبي صلعم غير مصدقين وفي ان كفرهم
ليس الا من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب
باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في
القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه بهذا المعنى
اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد تحصل بالكسب
والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار
على ما هو شأن المامور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي
فلم يعلم بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة
والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى المقولة الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك
ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي طالب انه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين
والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه ليس بمتعين ان يكون
على الارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث انه يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان
انكارا للتصديق والطلب والاصرار والاخبار وسائر ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكار ما يدل على ان الكلام
هو المسموع فقط حروف من المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التقصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض
واية مقولة من المقولات ولا محيص سوى انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار
وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل الا ان يكون
ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون
بالمعرفة التي لا يكفي في الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي عم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام

العلم لانعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون لا يصدقون قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن
صفوان والحاصل ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان
تصديق الملائكة لما القي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي عم لكونه مكتسبا بالاختيار وان من حصل
له هذا المعنى بلا كسب بان شاهد المعجزة ووقع في قلبه صدق النبي عم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح بعض الافاضل
بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات ضروري ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري
المامور به وكل هذا موضع تامل فان قيل لا اشكال ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر
الصحابة وعلماء الامة وارد في مثل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما على ما سبق وان امكنت مناقشة في قوله تعالى فما لحد رسم الايمان والتسليم مخالطة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال
اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة حتى ان حال بعض من المتاخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة
ركن في الايمان فلما لانه كان زعم اولا ان التسليم امر زايد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم تنكشف عليه حقيقته
من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بنوع خفي من الوجه وصدر من التعمق ان السلف قد صرحوا بان المراد به يعبر
عنه في الفارسية بكرويدن و باور داشتن و بذيرفتن و راست كوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة بحصولها
لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات حطا ويعفي وكل الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الايمان والى الاحترار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار وانه اتخذ لفظ التصديق مجردا عن كونه فيما
بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص
انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا على الا بعد التصديق فهاهما هو التسليم من الايمان وهو بايراد الواحد
من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين بشيء من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين
ولانه اعتبر في التسليم لمعات وتوقعات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها
جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة
من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده من تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض ما ادعيتها يعطي
وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين ووقع الى صدر لكنها ادت ما ادت واقتضت ما اقتضت
لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ومع هذا فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء كلمة المسلمين
جزاه الله خير الجزاء من اهل اليقين واعلى درجته في عليين قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه
الاول ما مر من انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني الكتاب والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب يعني ايمان الياس
ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار او الاتيان بالاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات
الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل الى غير ذلك من الآيات
من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي عم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور

الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون الى غير ذلك
الاجماع على ان الايمان شرط للعبادات الثامن انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاء الايمان بانتفاء بعض
الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه
الموت مات مؤمنا فاما في التبعيض فلا يصح المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما الكل
عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبريل لما سأل
النبي عم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وما تمسكت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه
اللغوي اعني التصديق لكننا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق
المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفار ليست منوطة بمجرد المعنى
اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل
عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل
الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سبق واجيب اولا بان ذلك يفيد هو مذكور وجعله اشارة الى
جملة ما سبق ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين او الانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون
هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه الا ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله
هو الدين القيم على ان معناه شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى يوم القيمة لا موصوف كما في الآية والمعنى
دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانيا
بان معنى الآية الثانية ان المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة الى غير على ما اضافتها الى الرسول
لا يكون بمعنى الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سبق من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله انما المؤمنون الذين آمنوا ثم لم
يرتابوا واجيب بان المراد الكامل الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة
وهي كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته مشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة
الرابع ان كل قاطع الطريق مخزي يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل
النار مخزي بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمنين مخزي يوم القيمة
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل
مؤمن ولا يصلح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر
فان قيل فله ان ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا اشكال في انهم العاصي والباغي وهذا

يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا ثواب عليه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الايات التي تلت
مجراة على العموم والخامس قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن ولا ايمان لمن لا امانة له ولا ايمان
لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارض
بمثل قوله عم وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق
بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عم والقاء المصحف في القاذورات وسجدة
الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بانه من المعلوم
ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنى وشرب
الخمر من غير استحلال السابع لو كان الايمان هو التصديق لجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي وما هم بمؤمنين الا وهم
بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول التصديق
بالله ووجوده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن
استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب
الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق
الذي هو راس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والاساءة وما يتبع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على
كمال الايمان على ما هو مذهب السلف كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة كذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا
مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق
وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالان نشير الى دفع باقي شبههم وشبه
الخوارج ومن سماه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما رجع به واصل بن عطاء عن عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه
اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فيجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه
وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام
المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين
وبعض احكام الكافر كاللوم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون
مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتم احكام الكافر خواصه التي لا يتجاوز الى مؤمن اصلا
كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا يعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما
يرفع النزاع وهو ذكر انهم لا ينكرون في وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى الكمال
غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين
منزلتين بهذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال ان نفي الصفات
انما هو بمعنى قيام الاعراض والاعتقاد وهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد
اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل

قوله خاتمة

معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات
ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيتعين من لم يحكم بها من اليهود ولاجلهم ينعقد بالحكم بالتورية على انه لو
كان للعموم فليحمل العموم على استحلال ظاهره والتعبير عن ترك الحج بالكفر استعظاما له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد
في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون
في الفسق او المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد العذاب الكامل من العذاب
والخزي والنار التي للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المعنى فلا يمنع دخول الفاسقين
وان كانوا مؤمنين الثالث الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالنعمة او بايات الله ولا شك ان المكذب كافر كقوله
تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم
به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب
المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون
فيكون كل من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالايات فيجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشأمة ويجعل النتيجة
لغة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا الاصغار في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاولى على الكفار المكذبين والثاني
على التاكيد دون القصر ولو سلم فمحله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم
هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالايات فهو من اصحاب المشأمة وهو لا ينعكس كليا
الرابع سائر ما دل على كون الكافر في مقابلة المؤمن من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس
ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر كقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا
الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يكون كافرا لكونه
آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة وان سلم هو يعتقد انه ليس بمؤمن لشدة عاد كل من
كان كذلك فهو كافر واجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا من وجهين عقلي وهو ان اقدامه
على المعصية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية
ثم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول
انه وان كان يخاف العذاب انه لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة ويليه من اجل العقوبة حامل اللذة بخلاف حديث الجحر
والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد وليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره على ان لم يخلفه لم يكن منافقا في الدين

واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه تضمر حسناته ويظهر سيئاته قوله المبحث الثاني الاسلام
الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق
لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى
وان له الخلق والامر لا شريك له فيه وكذا الاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا اسمان
طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس
بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهو باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما
اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك
عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر
في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان
دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم
والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن
الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك وان استعمل في
اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عم واعتبار الاضافة اليه جعل
صار بمنزلة اسم الدين لمحمد عم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا اكثر ما يعتبر
في الايمان الى الحكم المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما
عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان
فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى
تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يصح
على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على
ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق الاسمين
مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين
ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قالوا
آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما
نظرا الى لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر به الله على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق
يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين و

والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبرئيل عم لما جاء لتعليم الدين سأل النبي
عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وحكم انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه الى آخره ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور
المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا ندعي اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة
على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار والوعد فكذا بالاوامر
والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهري خوفا من
السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان التغاير
المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا
في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم
فقال شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال
صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق قوله المبحث
الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان
يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين رحمهم الله انه لا يزيد ولا ينقص
لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي
وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين
اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال
اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا الاتفاق الايمان على تقدير
كونه اسما للاعمال اولى بان يحمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون
ناقصا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء
الايمان بانتفاء الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بانه ما يبقى التصديق كما هو مذهب السلف
الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان
الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نم ان التصديق لا
يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم الا انه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ بعض التفاصيل او اكثر فان
ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق
يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة
وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى

الايمان يزيد وينقص

بكر ويزيد ليكون تصديقا قطعيا فلا نم انه لا يقبل التفاوت بل للتصديق مراتب من اجلى البديهيات الى
اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت
بحاله وكفاك قول الخليل عم بلى ولكن ليطمئن قلبي وعلي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا على ان المعتبر في حق الكل هو اليقين لا الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين
محل نظر التحقيق القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد
الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة
في هذا المعنى قال الله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا
ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان
الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي
مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والجواب عن الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات
وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي عم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه
من مخامر الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد من الايمان
لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة
بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله
ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة
فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما توهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه ومنع الوصف وجعله في التاويل بعيد
ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت في الكلام فيه قوله المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي
عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون
وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا
لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول بانه للتبرك بذكر الله
والتأدب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا
بعيد جدا والصحيح ان لا ينافي قولهم انا مؤمن ان شاء الله عن انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام والاستثناء وجه
اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة
امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه
شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له
بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله تع وهذا التوجيه قول صاحب العقبة لا يغنيه العموم من الاجماع ولما ذكرنا الغشاوة من الروايات
الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز

وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة
الاتيان والوصول آخر الحياة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال
وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يستحسنون القول بان العبرة بايمان
الموافاة وسعادتها يعني ان حكمهم المنجي لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة
والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان
الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال فانه اذا كان مؤمنا في الحال كان وليا له وسعيدا وان كان كافرا كان عدو الله وشقيا وكما يصير المؤمن
كافرا يصير الولي والسعيد شقيا وبالعكس وما حكي عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة اعني سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى
شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتقد سعادته من علم الله انه يحكم له بالسعادة وكذا
الشقاوة وبالجملة لا شك للمؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثواب والعقاب عليه في الحال لكن يخاف
سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله
تع جريا على مقتضى قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وجعل الله حياتنا اليه ومماتنا عليه وختم
لنا بالحسنى ويسر لنا النور بالزخر الاسنى باليقين والهداية قوله المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة
ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسين والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين
بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل
لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق مستند
الى السبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو المعنى اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة
ويحمل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد مر ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة
وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط
وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين به وفيه نظر
لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن لا نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فما حصل التصديق بدون العلم بمعنى
الاعتقاد قطعا وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لا نسلم كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس
فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يمكنه ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون
مقالة عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب على الايمان انما هو مقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اخذ اسباب التفكر والامعان النظر
في محدثات العالم او معجزات الانبياء او في محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص لما
قام على عدم نفع ايمان اليائس ومعاينة العذاب دون الايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم
صحته في الاصول فلا نم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليائس انما لا ينفع لانه ايمان ومع
عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد قدرة على التصرف فلانه والاستمتاع به لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة

ايمان المقلد

او ربما يموت العبد فيه فيصل الى عذاب الآخرة وبخلاف ايمان المقلد فانه يتقرب الى الله وانتفاء الموصفاته من غير الحاد ولا تعطيل
ودفع للعذاب وللاسعاد وتورث عمار التصرف في النفس قوله واما الحاكمون بعدم القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس
بنافع فمنهم من قال الاشتراط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة
مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء
في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن
عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه
بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والاخبار لا يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعندي هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد في ابتناء
الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا
بايمان من يعجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كفر يخرج من الايمان او ارتد
ويمنع من الوصول عنه اذا قارنت فيها مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان اراد وان فسر هذا التصديق لا يكفي
في الايمان او لا يمنع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر في كلامهم ومن وجوه الاول ان حقيقة الايمان او في اللغة التصديق والايمان
من ان يكون مكذوبا او مخدوعا وملتبسا عليه مطالعة افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون
بالعلم ورد بانه محل متعلق بالمخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه
آمنه المخبر ووثقه والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا
او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالبرهان او الاستدلال
ولا فرق في تعيين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان تارك هذا الواجب هل يوجب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق والاعتبار بانعدام الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فمقلده مبطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس
وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فيدور او بالدليل فيناقض ورد بان الكلام فيما
علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين
في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل
فباطل وان كان فمتناقض فمغالطة ظاهرة لان المقصود ان التقليد يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به
من اصول الاسلام وتعين من الوجوب بعد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة بنا الى هذه الوجوه الضعيفة
لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على ما حكي عن الكعبي وابن عباس وجمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء
من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر
في الادلة وعجزهم عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين
منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي يتسارع الى الافهام وان فهموا الكلام وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون

بتلخيص العبارات وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا
وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المكلفين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها الملة
ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل ان الله تعالى واحد لا شريك
له ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق
في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى
وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليذكر به من سبق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن
ومال وان الرضى بقضائه واجب والتسليم لامره واجب وانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالاضلال الذي علم به الشياطين الى غيره فهذا من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون
بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك
ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب اكثر من العلماء المجتهدين الى انه لا يصح ايمان المقلد
قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي
عليه السلام وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من
اهل النظر والاستدلال فمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه
اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر
والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد
ان كل ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة
الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف
واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وصحح عن الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع
الى انه هل يعاقب عقاب الكفار فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثله قوله تعالى ولا تقولوا الكفر
لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام
في حق الاحكام وقال بعض حذاق المحققين منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك قوله المبحث السادس
الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا يعم عدم تصديق النبي عليه السلام في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكر الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي
بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه لا ذلك ضعيف لظهور المنع قال فصل
من استخف الشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا
للنبي عليه السلام في جميع ما جاء به وجه بطل عكس التعريف يعني ان صدقت تدرك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق بطل طرده بما يعد الكفر من الفساق فلتسلم لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا
فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات بالشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص

عليه ويستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يتفرع اشكال آخر وهو ان صاحب الشرع لما كان الاصول اما ان يجعل من التكذيب فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المحققين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم والجواب ان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنص بخلاف البعض ثم لا خفا ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بتصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مع ... قوله جاحدين وان اريد الجحد او الجهل لم يمنع من ان يكون بوجوده او بوحدانيته او لشي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول الا ان الجحود احد وفاقا او بان المراد الجحد بشي مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا فهو يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح والاخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفا انه ليس من احكام الكفر اللازمة له والازمة البينة سيما الذي منه اليه ... فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وان فسروا الفسق بما يستحق عقوبة دون عقوبة ... او ما ... طاعة انه يكسر من الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيل انواع الكبائر بعد الكفر عاد الدور وما حمله الا ... اختلال ... التعريف وجهالة ... ان الكفر عند طائفة تقابل ما فسروا به الايمان الا انه يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا وعلى قول السلف ظاهرا

خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم

قوله المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الايمان والكفر ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شي من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رضي الله عنه لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي

انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز ... على ... كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من يكفر ... بكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي عم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن اعتقادهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق فيها واللازم منتف قطعا لم يفرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق فان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واستمر عليه الكل بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما لم يهتدوا لتعليمها بما يليق باصحاب الجمل بحيث شايع البيان الاجمالي كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لاجل سلوك الفقهاء المطلوب لخلاف الاصول الكلامية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا بان مبنى بعضها على ان خرق الاجماع كفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان لزوم الكفر ولم يعلم له فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ... بعض المتاخرين من المعتزلة حذرا من شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يوهم تكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك ولم يصدق كان كافرا

قوله المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص ... المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمن الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله مع اعتقادها بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معناه ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بحيث لا اكتفا فيها بسواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة يرتكب من غير مبالاة ويجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامور الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه وطريق اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شي ولا يقوم

به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء
كان وما لم يشاء لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبايح
ليست برضائه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وساير ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير
ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفاسق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال
وياجوج وماجوج ونزول عيسى عم وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء ادم وآخرهم محمد عم
واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله
عنهما والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي
بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله
عم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء
النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله وماتريد من قرى سمرقند وقد وقعت الآن فيما بين الطايفتين اختلاف في بعض
الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون
احدهما الى الضلالة والبدعة خلافا للمتعصبين حتى جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل
متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا
يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي
ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور
ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا اقتداء الهدى بالنبي عم واله
قوله المبحث الرابعة الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا شك ان ذلك من الا
العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتب الفقه انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راى وكفاية سميعا
بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني وان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل
وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل ممن تولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق
احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا
اتفاق من في ساير البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله
الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه
كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام فتصدى للامامة من يستجمع
شرايطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على

على الاظهر الا انه يعصي بما فعل فلا يصير الشخص اماما بمجرد شروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم
الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر
والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه
فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم
والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو عن الزاجر
عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما
شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات كاسدة بل اختلافات بادرة سيما من فرق الروافض
والخوارج ومال كل فرقة الى تعصبات يكاد يفضي الى كثير من رفض قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام ودعا ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والمعاد
والامامة وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي عم وبهذا
القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه
على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو للاحتراز عن كل
الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل
من آحاد الامة ويرد هذا الرد عليه ان الوصف من شرايط الامامة لا من مقوماتها وهي الشروط كثيرة وعلى اشتراطها
ادلة ويمكن ان يقال انها من المقومات اشبه من جهة انه لا تعالى لجميع الامة ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق
او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان يقال الشخصين فاضلهما الامام في ان امامته ان قال قبل الخلافة عن النبي عم انما
يكون فيمن يستخلفه النبي عم ولا يصدق التعريف على امامة البعض ونحوها فضلا عن رياسة الثابت العام وكذا لو سلم فالخلافة
اعم من ان يكون بوسط او بدونه قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطرق ثبوتها وبيان من اطاعه
وبيان الامام الحق بعد النبي عم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية قوله المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض
زمن النبي عم واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري
وقالت الغلاة الشيعة وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان بعضهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد
بن اسمعيل توقف عليه بعضهم وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع هو واجب على الله
فعندهم ليكون معلما لمعرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب
المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات
والحفظ عن الآفات والمخافات وقال النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال
ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال الفوطي منهم بالعكس
اي يجب عند ظهور العدل لانه لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به

عن دفن الرسول عم وكذا عقيب كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم
رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام ولان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة
الحدود ونحوها ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى
تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فمعناها الوجوب مطلق
لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة
واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا لم يملك فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهدت من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك
من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شر وفساد ولهذا
لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين
الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشر الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد لكل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين
يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول النظام امر عموم الناس على وجه يؤدي
الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعة و
مخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم
والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب تلخيص المحصل
بان الصغرى عقلية من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
مدفوع بان كون الشيء مصلحة او مفسدة ليس الا من مسائل الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه
العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا يبعد ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمي في غاية
من السعي بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن المفسدة مثل المفسدة المندفعة او فوقها وههنا
نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العدد والاحصاء لما في الآراء من اختلاف الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن
تسلط الاكفاء والانقياد لحمل العار على ما عليه من الاستبداد ومصلحة الاقتداء فيميل النفوس الى الاباء والاستنكار
ويظهر الغلو ويكثر الفتن والفساد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفروع والاصل وكفاك شاهدا ما شاع من قصص
انتهاء خلافة عثمان الى ابتداء دولة بني عباس لانا نقول مفسدة بالنسبة الى منافعه ومفاسد بالاضافة الى مفاسد اهماله

لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار
على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية وقوله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء
واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه
عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد محمول على الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث
آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على الشرائط وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ وطاعة
من العامة لا الواسع وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر على النصب والعزل بمن اراد هل يكون ذلك اتيانا
بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتقمصين بلباس السياسة والعدل والانصاف ان
يفوضوا الامر اليه ويكونوا له كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه
لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر
واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا لا نم بعد كونه من مقتضيات العقول
والعادات ومسلمياتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واحتجوا
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام
واللازم ظاهر الانتفاء قوله احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد
اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية
فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد
من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد لاثباتها
على ما سبق في الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر من وجوه
آخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء
احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره
مجرد دعوى وربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام
وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف
ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف
آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وردوا الآبا بالان

ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما خائفا من ظهوره وتعرفه
فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر من
القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان
يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من موجود
مترقب وثانيا بانه يسهل ان يظهر لاوليائه الذين ينقلون الادلة والاحوال مما يحبه وليس عندهم منه الا مجرد
الاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانهم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها للعاقل
كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا انفسهم او لم ينكروا لهم توجه الاشكال عليهم
قوله وجمع من الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاراء تختلف والاهواء
متباينة فيميل كل حزب الى امير وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق
على الواحد او بعينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب
ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر واستقراره بطريق المبايعة يحسم مادة الفتن
ولو اوجدوا ابدع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج
المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله ولا على الشرع بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود
نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد واخلالهم بنصب الشرع ولم يستخلف الامام السابق قوله المبحث الثاني في شروط الامام
ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة
السيد لا يفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج
الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به
امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره الذي هو عين استرعاء الذئب واما الكافر فامره
ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع
ليتمكن من القيام بامور الدين وذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها
في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امور الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان
وبعض المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط
كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عم
الائمة من قريش وليس المراد منه امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله صلى الله عم الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم
السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان
اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب
بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين
بل بالعلم والتقوى والتصدي للامور والجرأة بالمصالح والتقوى على الاحوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بشرف

الاسباب وعظم قدره في النفوس اشترابا مما في اجتماع الاراء وتالف الاهواء وقبول الطاعة والانقياد والمهابة
اثارا والاعتنا ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى ان
الامتناع عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر
عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة العامة الى العامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه
لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما
يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى
ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط
الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم
العلم والعدالة وساير الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات
قوله واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة
فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع
المسلمين على امامة الائمة الثلث حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور واقفا على المغيبات وهذا من جهالة
بعضهم ومنها ان يكون افضل زمانه لانه يقبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام
معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي فتعين الفاضل وكثير من الاشعرية على انه لا ينعقد امامة المفضول مع وجود الافضل
لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي عم فيجب ان يطلب لها من كان
معه اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح ممنوع بمعنى تاركه الذم والعقاب عند العقل وبمعنى عدم ملائمة مجاري
العقول في العادات غير معتمد مع انه ربما كان غير ممنوع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك وانصب
او قوى لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبوة فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي
يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة ولو ادنى اهلا لتبليغ ما اوحي اليه وبعثته عدل قطعا
ذلك على الافضلية واليه الاشارة بقوله تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين
مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا
وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد
وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا تحققت معنى الافضل يسعى في اهل فرقة من فرق الفاضلين بكيفية قريش
مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض
فان الامام عندهم منصوص من قبل الحق لا من قبل الخلق وان يكون معصوما من عظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون
الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها ولنا وجوه احتجابنا على عدم وجوب العصمة
بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ امنوا كان
لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وما حاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس الا الاجماع

على عدم وجوب عصمة الشخص كثير منه وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم
يعود الى تكليف بالمحال وفي التوسيع وفي انهما من الوجهين على الشيعة نظر الظاهر انه لا حاجة الى دليل على عدم
الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحفظ الاحكام
وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات القاطعة الدالة على عصمته من الكذب
وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم
الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي عم ياتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته
فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في معاملتها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما عمل
ومعه لكانت المعجزة التي اظهرها الله مع دعوى الرسالة والعدول واسطام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلال والردى
واضلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في تعيين الاوامر والنواهي عن الطاعات
ويامر بالمعاصي فعلى تقدير وجوب اتباعه اجتماع الطاعة وارتكاب العصيان واللازم بين البطلان والجواب ان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشريعة لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في ذلك علم كونه بارزا للاحكام
العلم والعدالة والاسلام وحيث انتفى ما ذكر انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله كما في
مقلدي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الرعية والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك
على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة
بقرينة السابق وهو قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم من ليس له ملكة العصمة لا يلزم
ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة
الاية على صدور الكبيرة لا تسلم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين لا سيما اماته بالاجماع
وفيه ما فيه الرابع ان الامة انما احتاجوا الى الامام لجواز الخطاء عليهم في العلم والعمل فلو لم يكن الامام معصوما فلو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل وتشبهوا في ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب وبطلانه بلزوم التسلسل والجواب
ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء كما زعمتم لان الشريعة الحاكمة الى القيامة
غنية عنه لولا احكام الشرع والضرر المظنون من عدمه بوقوع الفتنة واجتهاد وظاهر عدالته في اعتقاد وان لم يكن معصوما
الا يرى ان الخطاء جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك يكفي بخبر الامة وعلماء
والشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض
والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده او ارتكب معصية
فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة
السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما

لان ائمة الشرع والمافيها مخالفة فالبدع والاهتداء وان لم يستتر فيسكتون عن اظهار الشرع انه لا بد للشريعة من ناقل والا نوعه
ما لكل حكم اهل التواتر قوله الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في العمل
مسقط بطريق الاحاد من الصحابة الثقات مع ان القطع حاصل بنقل اهل التواتر وبجميع الامة وهم اهل عصمة من الخطاء فلا حاجة الى المعصوم
بالنقل الذي تصديقهم وليست شعري باي طريق نقل الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قوله واما اشتراط غير الشروط
الثلاثة من الزوائد فمنها ان يكون الامام هاشميا ... عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وطبائع الادوية
والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض ومنع خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قوله المبحث
الثالث في طريق ثبوتها تنعقد الامامة مثلا ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر اخر يصير به
الامامة ومن طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه الدعوة بان يباين الظلمة من اهل الامامة ويامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قالت الزيدية من الصالحين من الزيدية واعيين الى ان كل فاطمي صريح شجاع سخي خرج للسلام يدعو
اماما وهم سواه دون غيره والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل
الحل والعقد وبيعتهم من غير اشتراط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر الى
انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع
ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي احد انه عقد له عقدا سرا متقدما
على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة يصلح للامامة اخذا من امر الشورى اما على كون البيعة والاختيار
طريقا فلان الطريق لها النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند
التحقيق وايضا اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي عم وبعد قتل عثمان باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا
على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل
من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور
وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على توليه ولاية الكبرى والا لكان اقتدار الغير على التصرف
في امور الدين والدنيا بكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكم جائز عندنا والناس لهم عجز العاجز قادرا على التصرف
في الغير ولو سلم فذلك بوجوه مع انه التولية وهو الامام ولا كذلك احادهم والامام عزم الثالث ان الامامة
لازالة الفتن وانما تنعقد بالبيعة مظنة اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن علي رضي الله عنه ومعاوية فيعود على موضوعها
بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشرع ونزاع معاوية لم يكن
في امامة علي بل لانه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترجيح والاستواء فالفتنة قليلة ولو
مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص
ولا قطع مع ان الفتنة الناشية من عدم الامام اضعاف ما ينشأ من بيعته الرابع ان الامامة خلافة عن الله ورسوله فيتوقف
على استخلافهما بواسطة او بلا واسطة والعاقد باختيار الامة لا يكون خليفة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل
من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الاستدلال الوجوب

بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله به لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا عنه عم فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول باعتبار يودي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاجماع وكذلك فيما اذا اعتقد اهل بلد ومتين مستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما للاجماع المتعارضة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بصحة الصحيح لعدم الوقوف عليه ولا بنصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه يقصد امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سنة النبي عم والواقعة على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته من قليل ولا النسيان عن ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما سواه من المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان لكمله كثير من فروع الايمان السابع ان النبي عم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عم في حق الامة الناس ولهم اسم المكلف كلهم ويتكم ولا اقتداء للامام من عظمات امور الدنيا فيكون تحديثها والكمل لها اولى بكتابه والما على لسان نبيه والجواب عنها بمثل ما سبق

قوله حاجته يحمل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو مختار من مذهب الشافعي رحه وابي حنيفة وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما الفاسق فينعزل بالفسق على الاظهر

قوله المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي عم لم ينص على امام بعده وقال بعض على ابي بكر فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقال بعض على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه الا بالنظر فعلى الاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عم سلموا على امير المؤمنين وقوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم انت الخليفة من بعدي وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضه والجواب اهل الحق بطريق الاجمال انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا لسقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس رض ولم يقل عمر لابي عبيدة امدد يدك لابايعك ولم يترك المنصوص عليه مخاصمة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رض لقتله اقربائهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات وكثرة الاختصاص بالنبي عم وظنهم ان النص قد يلحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الا بعذر وكذا وترك علي واجب المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة فلما من كان له حظ من الديانة والانصاف قطعا علم

وراه اصحاب رسول الله وحملة اخبارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة آثرهم بصحبة رسول الله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والايمان على بذل مهجهم ووجاهاتهم واموالهم واولادهم وعشائرهم في نصرة رسول الله عم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقه انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا احكامه واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وجعلوا اصحا من خالص الى [illegible] ثم [illegible] القرابة الى الخاصة من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته ووفور عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يحميه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع وان لم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حيث افضى اليه وقاتل من نازعه بطلنا بدينه حتى افنى الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على البيعة الجمع الدين والمصلحة للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اوزاد الشر والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ادق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق اميل والى اجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي عم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه خاصة باتباعه الباطل واذعانه بل في النبي عم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واصهارا وامر على محبتهم في [illegible] بل كما اثنى الله تعالى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرة الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امور الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومشاجراته الا ذكره ابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكره في روايته قصة الدار عن الزيادة التي تزعمه الشيعة وهي قوله عم انه خليفتي فيكم من بعدي ومنهم ما قال المامون وجذب الى [illegible] اربعة في الزندقة المعتزلة والكذب في الروافض والملوحة في اصحاب الحديث وحب الدنيا في اصحاب الراي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن حكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم رواه اسلاف الروافض شيعا بعد [illegible] منهم الى الامام الوراق ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان ينجحوا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان علماءهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي عم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشر فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق [illegible] والامارات [illegible] باجماعها القطع بعدم النص ومن اشد الحجة قول العباس لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله عم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لابي عبيدة رض امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سالت النبي عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكذا قول علي رض في الشورى فان رضي بامام ايهم كان وكقوله لطلحة رض ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص النبي عم وكقوله حيث دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكما [illegible] ابا بكر وعمر والاثنان عليها باجماع [illegible] حتى خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال الفرس وكعدم تعرضه لذكر النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومحاجاته وعند تاخره عن البيعة [illegible] تدوين [illegible] على [illegible] خلافة

النفس وكذا كثير من سادات اهل السنة وكتسمية الصحابة ابا بكر يوم حيوته لخليفة رسول الله قوله احتج المخالف بانه يستحيل
عادة من النبي عم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد سن ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي عادا وهم
بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى اولي الالباب واجتهاد اهل الحل والعقد من الاصحاب وانقياد
ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي الاشارات ولطيف العبارات نوع بيان لا يخفى حسنه
على اهل العرفان قوله البحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي
نقو ولا عبرة بقول الراوندية اصحاب ابن الراوندي انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك
وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف
ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي وفي ارسال ابي بكر
وعمر وابا عبيدة الجراح الى علي رضي رسالة لطيفة رواها الثقة باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظ من عمر
وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسرني فما روي انه لما بويع
لابي بكر رضي وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر رضي عنهم ارسل ابو بكر من الغداة الى علي رضي الله فاتاه مع اصحابه فقال ما
خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب
ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك
فتابعه هو وسائر المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني
ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما الامر
فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة لا يكون الا للعجز الواجبة
عنكم فتحتجان على اهلية الامامة فيصير ابو بكر بالاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يعني
اما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان
منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لنص على علمه او استحقاقه الامامة دونهم ثم بطل ذلك بالنقل والاتفاق
بترك ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام الحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوفا
لفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة
والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل هم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته
ثبوت خلافة ابي بكر رضي بالاتفاق فلم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر السادس قوله عم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا فان الائمة الاربعة هم الخلفاء كانهم يستوفون عدد ذلك وكانت
خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي ست سنين السابع قوله عم في مرضه الذي
توفي فيه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن
ان المهاجرين الذين وصفهم الله بالصادقين بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي عم

استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا قال ابو بكر اقيلوني فلست
بخيركم قال علي رضي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا افلا نرضاك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي لما رضيها
ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي لما كانوا خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
واللازم باطل وبعض الوجوه وان كانت اخبار احاد من العلامات فيكفي فيه الظن على ان اكثرها مما يفيد القطع
بعض النصوص ولو سلم فلا اقل من صلوحها للتأييد للاجماع وتأييده قوله احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي رضي بعد النبي عم
بوجوه من النقل والعقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله عم الذين قاموا بالامر ويدعون في الاخبار الواردة في هذا الباب
التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في اقلامهم وموافقته لطباعهم ومعاودته لاسماعهم ولا يتأملوا
انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الاحكام
والبعض ولم يظهر الا بعد انقضاء عهد الامامة فطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الفارغة والتعسفات الغالية
وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا
من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر
في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي عم واولاد الوصي الموسومون
بالرواية المعصومة في الرواية لم يكن معهم من الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء
المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال
علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره
والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك وارضاك
وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن
في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا الآن
بوائس ومن الكتبين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فوجعلت لآل بني كاظمة على حافة بيت المسلمين كل عام
مائتي مثقال ذهب ثم كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من
اتبع امره من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسم مثل ما رسم لآل بني كاظمة في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا
ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم مثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب
وهذا بخطهما موجود الآن في ديار عراق قوله الاول هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول خليفة اماما
وليس غير علي رضي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه فلا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة
اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة
القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس والاجماع المستمر على قول المعصوم ولا يستند الى الاخرين لانتفاء
الشروط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم
اجماع على صلوح كل منهم للامامة محل نظر قوله الثاني ان الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي رضي

حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل في الاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف
والاولى والاحق بذلك يقال اخ المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد هيهنا لان الولاية بمعنى
النصرة تعم جميع المؤمنين بقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام وعلي رضي الله عنه كذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون
الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية
وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الظلم انما يكون ما نحن
ما نحن عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن
يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم يظهر لذلك تولي المحبة والنصرة
لا الامامة وبالجملة لا يخفى على المتامل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي هيهنا ما بمعنى الامامة
بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف
الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء لولايتهم بذكر صفاتهم ونصرتهم وشفقتهم الكاملة على النصرة وقوله وهم راكعون يحتمل
ان يحمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان معناه وهو الانقياد
من الاعتراض عنها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالغير وذلك يختص من عداهم
لان الاصل ان لا يكون ناصر البعض هو ناصر البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع
هذه الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير بان معناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين بجميع
من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا اخفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها
ان ظاهر الاية ثبوت الدلالة بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف
في امور المسلمين في حيوة النبي عم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الواو في
صيغة جمع ولا نعرف ان الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يفيد اختصاصها به واعتقادها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الاية دلالة
على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قوله الثالث التمسك بما يدعون
فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عم قد جمع اصحابه يوم غدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه
عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا
معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكر احد ولفظ
المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره
ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة
استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد في الحديث هو هذا المعنى ليطابق

صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله
سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي لامرهم
لتدبير امورهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم هو معنى الامام والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة
كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة
التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عم وهذا القدر من
المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم
فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا اقول بالموجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تاملت فالذي يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت
الامامة والاعلم لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا
الانقياد عنادا وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية الغوائل وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلعم لعلي رضي الله عنه
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيفت فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا لتدبير الامور ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى
لو فاته وقد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع
عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازل
الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي رضي الله عنه الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل
هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة
وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما
يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون
لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها ولنا الجواب بان النبي عم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف
عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم استخلفه في كثير من غزواته فربما يرجع باب العموم
اللفظ لا لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة
بعد الوفاة اشد او كونه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله الرابع ما عدى من اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي عم على خلافة
علي وهي قوله عم مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عم لعلي

انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت
لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على واولاده الطاهرين في غاية اثبات خلافته لا من خلافه
الاخرين الى من الاستدلال على امامة على رضه بالعقل في امامة الاخرين وهو انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عم وغير على من
الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك لعدم العصمة اما اجمالا فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون
اماما لقوله لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد
بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فبما يقدح في امامة ابي بكر انه خالف كتاب الله في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان
كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله عم ان لم يكن فوق المتواتر فلا اقل من كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص
عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد
لذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي عم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة
رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما ترويه
الروافض من ابين الشواهد على انهماكهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم في الغاية والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا على مثل
ابي بكر وعمر وانهما اخرجا حق سلالة النبوة ظلما ليتشفى به الآخرون لا لانتفاعهما ولا من يتصل بهما ومثل علي رضي انه في جملة
لم يرجع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا عن ذلك من غير معترض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ
ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضه الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك
ثم تداولها الوليد بن الملك ووهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن
عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه فلما كانت سنة عشر ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك
الى اولاد فاطمة فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها
لاهلها وعدوا ذلك من تشيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله عم في الاستخلاف حيث جعل عمر
خليفة له والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقة فات
والاستخلاف وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وذلك مما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف
اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا
فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون
ذلك لو فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار السارق من الكوع لا يمينه وقال الحق سالته عن ارث الجدة لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها السدس وقال الجملة الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد
وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته

في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان
هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث
يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة لا عن تدبير وابتناء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل ذلك الخلاف الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في
امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات اخرى يجري
ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتاويلات ولا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر من الجماعة من
المحمودات وما ارتضيته لمنكر المذهب على الرجال والاحاديث المفتريات قد واما عمر فقد قدحوا في امامته بوجوه منها انه
لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا وبرجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي رضي عن ذلك فقال لولا علي لهلك
عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امراة فقالت الم يقل الله وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى
المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون ومنعه على وجه التحريم ان الخطأ في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح
في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عم ولم يسكن
اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب
الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومن قوله كاني لم اسمعها انه غافل عن الآية سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها
على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى
ازواج النبي عم منه ما لا يجوز حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم واقرض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا
في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى
بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احوال علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله
ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب
من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم او الى
انهما مثل او نساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق الامامة
ومنها انه منع المتعتين متعة النكاح وهي ان يقول لامرأة امتعيني نفسك كذا مدة بكذا درهما او متعيني نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها
مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من على مسافة القصر فيها
محرما فيعتمر في اشهر الحج ويتم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعيتهما في عهد النبي عم على ما روي
عنه انه قال ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب
ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة النساء بالآثار المشهورة واجماع الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي
ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا
حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلاثة ايام ومنع احدهما الحكم لمحرمتهن واعتقد

وكذلك القيام بالدليل كما في تحريم المثلث الساعي واباحه ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع
على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق
المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة
شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يتعداهم بتعيين غيرهم وح لا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وحكم
بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر لو لم يبعث فينا نبيا
لبعث عمر لكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد قوله ومن ولى عثمان من مطاعنهم في عثمان انه ولى امور المسلمين
من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن عزل من [illegible]
وانه صرف اموال بيت المال الى اقربائه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربع مائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي ع
انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن
مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص
وقد سيره رسول الله وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان
الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته بظهور الفسق والفساد
من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام
في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمن امامة علي رض وبعضها افتراء محض كصرف كذا
من بيت المال الى اقربائه واحداث الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأي الامام حيث يراه
من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي ع كرد الحكم ابن العاص
فانه روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه
من غير عذر فلو صح لكان قدحا فيهم لا فيه وكيف لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما ولعلي بن ابي طالب خصوصا انهم يرضوا بقتل
مظلوم في دارهم وترك دفنه من غير ضرورة سيما من هو خاتم آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة طول النهار ذاكرا وصائما من
رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلوه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام
وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء
ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين في الدفع عنه مجهودا وكان امر الله قدرا مقدورا قوله خاتمة مرض ابو بكر مرضه الذي توفي فيه
في جمادي الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر واستشار الصحابة وجعل الخلافة
لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل
وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جلة
الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فاجمعوا على امامته فكان الامام الحق باجماع
اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية

الضعفاء وقهر الطغاة واستيصال الاقوياء والاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك
كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام
للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى
بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد
قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن واخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة
رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر
عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي واجتهد برأيي ليس خلافا
منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد
الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المصالح ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش
من كل اوب وارذال من ضراعه ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اواسط الناس فقتلوه
ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك الاكابر الصحابة ومنهم من اهل الشورى ومن
المبشرين بالجنة وكذلك الدفع من الاوباش والارذال ولا سابقة له في الاسلام ولا علم له بشيء من امور الدين ثم اجتمع
الناس بعد ثلثة ايام وقيل جمعة على علي ع والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان
فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي
موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت بيعتهما وندمهما على مخالفته وكذا بايعه عبد الرحمن بن عمر وسعد
بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت
خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله ع الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله لعلي انك تقاتل
الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي ع ومن العجائب
من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين
خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال الامام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي فان الامامة
لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر واما الشيعة فعند الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله ع علي ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين ثم علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ع وادعوا انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون
عن النبي ع انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة
والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون الى الغاية
من السلف ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف يأتي من زيد بن علي مع جلالة قدره
دعوى الخلافة وكيف لم يبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب
الامامة اختلافات لا يليق ذكر الامام في المحصل بنبذ منها المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق

الافضلية

على أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا إذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتجوا المبحث الأفضلية فقال أهل
السنة الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم إلى تفضيل علي رضي على عثمان والبعض على التوقف
فيما بينهما قال إمام الحرمين مسألة امتناع إمامة المفضول ليست قطعية ثم لا يشاهد من العقل على تفضيل بعض الأئمة على البعض
والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي
وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة إلى أن الأفضل بعد رسول الله علي رضي لنا إجمالا أن جمهور عظماء الملة وعلماء الأمة أطبقوا على ذلك
وحسن الظن بهم يقتضي بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل وأمارات لما أطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والأثر والأمارات أما
الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على أنها نزلت في أبي بكر رضي والأتقى
الأكرم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم ولا نعني بالأفضل إلا الأكرم وليس المراد به عليا لأن النبي عم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية
وأما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رضي فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الأفضل ولا المساوي
بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لأبي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير أمتي أبو بكر ثم عمر
وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي وقوله عم وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني
ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم لأبي الدرداء أتمشي أمام من هو خير منك
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن
إنما يساق لإثبات أفضلية المذكور وسيما أفاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء والنبي عم وذكر أن الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي وإذا نفي أفضلية أحدهما ثبت أفضلية الآخر وبمثل هذا يحل الإشكال المشهور على قوله عم من قال حين يصبح
وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه لأنه يمنع أن من قال ذلك
عددا أتى بأفضل مما جاء به كل أحد إلا أحدا قال مثله أو زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الإثبات وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي
لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب أن النبي عم رأى أبا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وأما الأثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله
حي أفضل أمة النبي عم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لأبي أي الناس خير بعد النبي قال أبو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت أن أقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي رضي خير الناس بعد النبي أبو بكر
ثم عمر ثم الله أعلم وعنه رضي الله عنه قيل له ألا توصي قال ما أوصى رسول الله حتى أوصي ولكن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم على خيرهم وأما الأمارات ففي أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها وطرد الفارس عن حدود السواد وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم
وانتظام أحوالهم وفي أيام عمر من فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت الأركان
ومن ترتيب الأمور وسياسة الجمهور وإفاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن إعراضه عن مستلذات الدنيا وطيباتها وملاذها ومشتهياتها
وفي أيام عثمان من فتح البلاد وإعلاء لواء الإسلام وإجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش
المسلمين في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي عم على الابنتين والاستحياء من أدنى شيء وشرفه لقوله عم عثمان أخي ورفيقي

في الجنة وقوله عم ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقولهم إنه يدخل الجنة بغير حساب تمسكت الشيعة القائلون
بأفضلية علي رضي بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم
وأنفسنا وأنفسكم الآية فإن أنفسنا عليا رضي وإن كان صيغة جمع لأنه عم دعا وقد خرج إلى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من
الفريقين حضن الحسن وأخذ بيد الحسين وفاطمة تمشي خلفه وعلي رضي خلفها وهو يقول لهم إذا أنا دعوت فأمنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي رضي ولا شك
أن من كان بمنزلة نفس النبي كان أفضل وقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت
الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفاء في أن من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان
أفضل وكذا من ثبت نصره للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فإن
الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي أن المراد به علي وأما السنة فقوله عم من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه
وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب ولا خفاء في أن من ساوى
هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات كان أفضل وقوله عم أقضاكم علي والأقضى أعلم والأعلم أفضل وقوله عم اللهم ائتني بأحب خلقك إليك
يأكل معي من هذا الطعام فجاءه علي فأكل معه والأحب إلى الله أكثر ثوابا وهو معنى الأفضل وقوله عم أنت مني بمنزلة هارون من
موسى ولم يكن عند موسى أفضل من هارون ولقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم يوم خيبر لأعطين هذه الراية غدا
رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون أن يعطاها فقال أين
علي بن أبي طالب فقالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فأرسلوا إليه فأتي به فبصق رسول الله في عينيه فبرئ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه
الراية وقوله عم أنا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عم لعلي أنت أخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله عم بين الصحابة
فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين أصحابك ولم تؤاخ بيني وبين أحد وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود أفضل من عمل أمتي إلى
يوم القيامة وقوله عم لعلي أنت سيد في الدنيا سيد في الآخرة من أحبك فقد أحبني وحبيبي حبيب الله ومن أبغضك فقد أبغضني
وبغيضي بغيض الله قالوا بل لمن أبغضك بعدي وأما المعقول فهو أنه أعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عم
واستفادته منه وقد قال عم حين نزل قوله تعالى وتعيها أذن واعية اللهم اجعلها أذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا
وقال علمني رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ولهذا رجعت الصحابة إليه في كثير من الوقائع
وأسند العلماء الأكثر من العلوم إليه كالمعتزلة والأشاعرة في علم الأصول والمفسرين في علم التفسير فإن رئيسهم ابن عباس
تلميذ له والمشايخ في علم السلوك وتصفية الباطن فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة وعلم النحو إنما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت
الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين
أهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا أنا أعلم فيمن
نزلت وفي أي شيء نزلت وأيضا هو أشجعهم لأنه كثير الجهاد في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن
البيان ولهذا قال النبي عم لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار وقال عم يوم الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وأيضا
هو أزهدهم لما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا إليك
عني أبي تعرضت أم إلي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك
يسير وأملك حقير وقال والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولألفيتم دنياكم أزهد عندي من عفطة عنز

وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاء حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشدهم حلما وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم واجودهم يعطيه
العطايا يرجع عليه بحاله وعفو من تبعه واني صيت لقتيل يوم الجمل من شك عداوته لهم وقوله فيه سلق الاسنة ونزول له يوم الحج واعلمهم وافصحهم
لسانا على ما يشهد به نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي عم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا وبالجملة فمناقبه اظهر
من ان يخفى واكثر من ان يحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه
لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق والظاهر الجاري مجرى القطع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف
من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي عم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت
النصرة على تقدير تحققه في حق غيره فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر
وعمر منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في حق عثمان اخي ورفيقي
في الجنة وان احاديث العلم والشجاعة لم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي البته بل ربما وقد
ولم يكن في رباطة الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك اكثر من ابي بكر اقل سيما فيما وقع بعد النبي عم من حوادث يكاد يصيب فيها
في الاسلام ثلمة وليس الخبر بمعنى انه من استدل ببركة ابي بكر وعن دعوته وحسن تدبيره الى من الخبرة ممن قتله علي من الكفار بل على
حكم او حكاية في نصرة الاسلام وبكرامة النبي عم والاحاديث زهده في الدنيا فغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن
حارثة وقيل خديجة رضي الله عنها وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعره انشد على رؤس الاشهاد وقيل ابو بكر عليه
اجود وقيل اول من آمن به من النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رض وقد اسلم بدعائه جمع
من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم والاتفاق انه ما تخلى ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما عن نصرة الاسلام امر على ان جلي البرهان غني عن البيان قوله واما بعدهم فما ذكر من الافضلية بمعنى الامر اي بحسب التعيين
امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله صلعم
وقد ورد الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم
ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا يأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن غلا منهم فقد ورد النص فان فاطمة
سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواتر الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان
الفضل للعلم والتقوى قال الله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تع
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي الا
بالتقوى وقال عم فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على ساير الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء
وقال عم فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عم من سلك طريقا يلتمس علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو القرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما العالمي
افضل من غيره وان اختص بالعلم قلت اعتبار الكفاءة في النكاح لدفع تعيير الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق

بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة ومثل هذا بعد تحقق فضائل آحاد القرشيين بل العلويين
على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال
عم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تع فيه
الهدى والنور فخذوا بكتاب الله وتمسكوا به واهل بيتي واذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا
نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه عم قرنهم بكتاب الله تع في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة
ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية وكذا في العترة ولهذا قال النبي عم من بطأ به عمله لم يسرع به
نسبه قوله المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات
سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شأنهم الاجماع وشهد
بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب وقد امر النبي عم بتعظيمهم والكف عن
مطاعنهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة
منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رض والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث واياكم والاصغاء
اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كان لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في
القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء الدين
مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدايحهم شكر الله مساعي الهادين قوله وما وقع بينهم على وجه قد استقرت آراء المحققين من علماء
الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقايد الدينية والقواعد الكلامية وليس
ينتفع به في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقايد
الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ
ليس فيه نص من نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رح لولا علي لم يكن يعرف السيرة في الخوارج وكان النبي عم فوض عليا رض تعليم
تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما وجدوا من معاملته على رض
معها وفقهها من غير تعيين فنقول اما توقف علي في بيعة ابي بكر رض فحمل على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله عم
لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخلت فيه الجماعة واما موقعة على قتلة عثمان ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن
في ذلك وكان عثمان يمنعه من الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا احتاج الحسن والحسين رض ولم
ينفع وكان ما كان ولم يكن يرضى من علي ترك القصاص وله اخذا قال رض ما قتلت عثمان ولا مالات عليه وتوقفه في قبول البيعة
اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر جموع المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ
بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا اجلاف لا مبالاة لهم بامر الاسلام
ولا علم بامور الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وخذلهم
بالخروج على من يطالبهم فاقتضى الصايب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة
الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بانكارهم اعلم من الامور ان الباغي اذا انقاد للامام العدل لا يؤخذ بما سبق

منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأي بعض المجتهدين قوله وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة
عن كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم من نصرة علي والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع
معهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لتركهم واجتهادهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا
وذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله عم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه
سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عم ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم فيها خير من الماشي والماشي
فيها خير من الساعي وقال عم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم يأتوا بالقعود
عن الحروب قوله واما في الجمل قاتل علي رض ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي عم انك ستقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رض
معسكر تقدمتهم عايشة رض في هودج على جمل اخذ خطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد
عن طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك لانه لما طالت محاربته علي
ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على التحكيم الى ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما
يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل الكثير
منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق
الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت طاعته زعما بان انه مال الى قتلة عثمان حيث ترك معاونته وصار قتلته خواصه
وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم مدة ايام وسمي
ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء
الى انه افضل زمانه وانه احق بالامامة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان
رض ولقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد من اهل الشام ولقول علي اخواننا بغوا علينا وليسوا
كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق
فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير
رضي الله عنهما وانصراف الزبير عن الحرب واستشهاد ندم عايشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت
من غير قصد من الفريقين بل كانت تهيجا من قتلة عثمان رض حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا
الحرب خوفا من القصاص وقصد عايشة لم يكن الا اصلاح الفريقين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب
اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة
وترك الواجب فسق فمن اجترائهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وبين ما لا يكون
نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا لم يبعد لكنه بحث آخر قوله فصل لا كلام في ان عليا اعلم وافضل
وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لنا ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال
المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح لحقا بلتهم وعلى هذا الاكابر اخافيه طائفة على الامام وطلبوا منه

الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمعتقد قلنا ليس قطعيا لخطائهم في الاجتهاد وعايدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا
في معرفة القتلة باعيانهم وتعذر عليه الاقتصاص منهم كيف فقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا
كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المضلل احدى الطائفتين ولا نعلم على التعيين
وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف فيما اذا كان منهما
مجتهد في الدين على شرائطه المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يتحمل لشبهة واهية ويتناول تاويلا فاسدا ولهذا ذهب الكثيرون
الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف
الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا قوله في حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكمين نصبا للعام وهي تالف القلوب
واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله وانقاذ رفض
في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متمسكهم ان الله اوجب القتال لقوله فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء الجزائية للتعقيب
انه انما وجب القتال بعد اليأس عن الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر قوله فصل يعني ان ما
وقع في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم
يقاتلون بالسنان ولا يتقاولون باللسان بما يكره وذلك وفيه قلنا معقولتهم ومحاربتهم في الكلام كانت بحق لسبب
الى الخطاء ويقتدوا الى قتله التائبين وقصدوا الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع الباطل والعود الى الالفة والاصطلاح
بعد ما لم يبق طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما القوم فلا منع لبسط اللسان فيهم الا التهاون
بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته قوله واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة
من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد
عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل
الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي عم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله
وذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين
عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم
من الظلم على اهل بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء اذ يكاد يشهد به
الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد
مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم
ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام
عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما
نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة
الحال وجلية المقال وقد ينكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتبهت الاهوال وحيث لا منع ولا مجال المشتكي

الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قال خاتمة مما يلحق بمباحث الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عم وهما من
اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشعر ان يكون حديث خروج الدجال متواترا في
المعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رض انه قال قال رسول الله لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي
يواطي اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله عم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال
رسول الله عم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
رض قال ذكر رسول الله عم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي
اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة يخلقه
الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء
ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عم وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة
مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي عم ولان اختفاء امام هذا القدر من الايام بحيث
لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ
النظام ورفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر
به الاولياء ويشجع به الناس ولان اولى الازمنة بالظهور هذا الزمان للتظلم بانه يبادر الى الانقياد له والاجتماع
معه الشبان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عم فعن رسول الله عم انه قال والذي نفسي بيده
ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال عم كيف انتم اذا نزل ابن مريم
فيكم وامامكم منكم ثم لم يشتد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح ما روي انه قال عم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على
الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء
تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عم يقتدي بالمهدي او بالعكس شي لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان
كان حينئذ من اتباع النبي عم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني
اسرائيل واما قوله عم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على المهدي الى الطريق مثلا من الاقتداء وجمع شتات ما
نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون
الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فيامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه
لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيهريق دمه بحربته وفي هذا دليل على ان عيسى يؤم المسلمين في تلك الصلوة
وقال عم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عم ما من نبي الا انذر قومه الاعور
الكذاب ثم قد وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال عم فينزل عيسى بن مريم عند منارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه
حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان
المطرقة وقال عم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر ويروى ان يكون المراد امة الدعوة
على ما قال عم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عم من ادرك منكم فليقرأ عليه فواتح سورة
الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث

به من الشبهات قال وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عم علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها
ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر رض قال قال رسول الله عم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب
قلت الله ورسوله اعلم قال عم فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد
فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها
قال مستقرها تحت العرش وقال عم من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء
حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد وقال عم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى
وقال عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة
وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض
الله الله وذكر مثله وفي حديث آخر من علامات الساعة ان يظهر الاصوات في المساجد وان يكون العسل فاسقهم وان
يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول
الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يبعد حملها على ظواهرها على اهل الشرع لان المعاني المذكورة امور ممكنة
وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض
العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال
بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب
فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة للقلوب عن
ما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جيل كثير من اولاد آدم صنفان
سائر بني آدم لانه لا يموت الواحد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول كطول
ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم
فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا
يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا
حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه
ويخرجون ويقتلون بالشام ويتحصنون بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون
على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فيهلكون جميعا فيرسل الطير فيلقيهم في البحر فيرسل
مطرا يغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه قال فان قيل بعض من الاحاديث
يشعر بان الامامة في آخر الزمان شر الخلق فلعل الخير وقال النبي عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره
قلنا المراد به الطائفة التي لا شك في جهلها خيرية القرون الى ما هي عند قرب الساعة وحين التعرض زمان

فدا جز الراي حصيلة لو حمده صي اطفاء لو عانب الغدر

وليس يعفى عن الموت شافع اذا لم يكن بين الفضلو شفيع

232

او لجاد عليا ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيتمثل لهم الشيطان فيأمرهم بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الاتقى الجهلة على الطاعة والايمان فلا بعد كونهم خير اعند الله واكثر ثوابا باعتبار اتقانهم وايمانهم مع الغيبة عن شاهد نزول الوحي وظهور المعجز وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم بكثرة الطاعات وكثرة العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عم واصلي به ويحمد ذلك على ما قال عم خير القرون الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب قال فصل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عم انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى والعلم انها تكون قبل مائة سنة كقوله عم يسلوني عن الساعة واعلمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة كقوله لاصحابه الى مائة سنة على الارض نفس اليوم وانا نحن نشاهد مائة مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات فلعل المراد ان قرب ما بيني وبين الساعة من سعة الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين وكفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيمة الصغرى المشار اليها بقوله عم من مات فقد قامت قيامته وقوله عم لمن

الاعراب سألوا عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعيش هذا

لا ادركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وانما الكلام

في القيمة الكبرى التي هي حشر الخلائق وسوقهم الى

المحشر على ان الحديث الحسن على عموم

للعلماء الخير بل الناس انصاعوا

فنسب الله العظماء من العلماء

وان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس

في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم الصلوة

والسلام تمت بعون الله

وحسن توفيقه

ان سدا الحاكم لخالص الصعيفه المنيف السامي والمحمل اللطف العالي المجلس على يعرض على التراب ووضع الوجه على الراس بعد تقبيل عتبة الباب

وسال ان سطرها العناء بعض ان يخطوا على الاوطار الى الوصول بعدم والتاسف والعذار الكل حين والحس المخلص والداعي

والمحنه والكربه شوه على وتحلصوا المرحه الصعقه سطر